ISSN 1405-4752

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

EL SER HUMANO Y EL PROBLEMA DE DIOS



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 6/No.12/2000

ISSN 1405-4752

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

EL SER HUMANO Y EL PROBLEMA DE DIOS

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 6/No.12/2000

ÍNDICE

"<<Dios>> ha sido clásicamene topologizado de dos modos principales: sea abajo o al inicio como Fundamento y Fundador sea arriba o al final como Pleroma o Fin último. Pero acaso la tarea de una filosofía actual esté en plantear a Dios como tópica o *topos* de mediación, reexeperenciando lo sagrado entre los **intersticios**: el Dios Tapaagujeros reconvertiríase así en un *Dios-agujero* él mismo o <<Dios rajado>>, el cual encontraría su arquetipología perdida no solo en la Otredad divinizada entre los Trobriand y otros cultores de la Diosa Madre, sino en el Cristo-cruz occidental así como en el Dios hindú scrificado en pro de la creación de un mundo nacido de su propio desgarro. Esta experiencia de Dios entre los intersticios o intervalos de una realidad ajustada/desajustada intentaría asumir, por una parte, este mismo <<*Ajuste desajustado*>> en que yacemos como en yacija desequilibrada o desnivelada y, por otra parte, resituarlo en el *Límite*. Aquí no se trata de elevar el límite al/lo Absoluto, sino de privilegiar la experiencia del Límite como exposición de lo divino, religioso o sublime: experiencia del Sentido como implicación o religión".

Andrés Ortiz-Osés

PRESENTACIÓN

Cuando afirma Nietzsche que el hombre es el "animal no fijado" más que lanzar una condena delinea el destino de la condición humana. Ninguna certeza inconmovible, ninguna verdad inmaculada y pura, ninguna identidad definitiva donde cobijar nuestro ser y nuestra razón de ser, ningún espejo que refleje una imagen permanente e inalterable del rostro humano. Y, por ello, como el criminal que regresa persistentemente a la escena del crimen, el hombre regresa irremediablemente a la pregunta originaria: ¿qué es el hombre? El saber sobre sí mismo, el poder figurarse un rostro y dibujar el contorno de sentido de su yo y el mundo ha sido la tarea inacabada e inagotable que vertebra todas las preocupaciones, todos los desamparos, todas las esperanzas y todos los anhelos del hombre. Y así se hace evidente en las participaciones que conforman el presente número. En todas ellas transita, ya sea de manera soterrada o por demás evidente, la preocupación por dar cuenta de la forma en que los hombres de ahora, de ayer y de siempre han afrontado el reto de articular el sentido de la vida cuando se confrontan con la constatación eminente de la vulnerabilidad de su existencia. Así nos lo hace ver Gilda Waldman cuando nos recrea el espacio de abandono, de exilio, de soledad, de melancolía relatado por el escritor austrohúngaro Joseph Roth; o bien, Manuel Lavaniegos que, rehuyendo una mirada petrificada y fría, nos invita a dejarnos poseer por esa creación plástica de Marcos Límenes que se atreve a explorar hasta el más íntimo rincón de nuestra accidentada geografía.

La polisémica imagen que el hombre construye de sí

mismo se arma en una apuesta de sentido que enlaza tres relaciones fundamentales del avatar humano: consigo mismo y los otros, con el mundo, con lo divino. Este número de Intersticios orienta su reflexión en torno a la experiencia religiosa como se hace patente con las intervenciones de Paul Gilbert, Esteban Santos, Pedro Morandé y Rafael Tena. Las participaciones de Andrés Ortiz-Osés y Luis Garagalza, en un doble movimiento de entrevistador-entrevistado, nos abren también a la reflexión sobre este juego de relaciones entre el hombre y lo divino pero a través de la comprensión de una hermenéutica simbólica que quiere dar cuenta implicativamente de "lo conocido y lo desconocido, lo extraño y lo cotidiano, lo diestro y lo siniestro".

La pregunta ha sido lanzada. La respuesta queda en suspenso.

Leticia Flores Farfán

I. EL SER HUMANO
Y EL PROBLEMA DE DIOS

EL ACTO DE ARGUMENTAR Y DIOS

*Paul Gilbert**

Cuando a muchos les ha parecido que después de Kant, Feuerbach, Nietzsche y Freud la argumentación de Dios quedó definitivamente cancelada, nos encontramos con que otros muchos mantienen abierta la cuestión.

En una clarísima y densa síntesis, el Dr. Paul Gilbert nos pone delante, no de un nuevo argumento, sino de la posibilidad y necesidad de seguir pensando en torno a Dios desde la filosofía.

Lo que el autor expone es no sólo la posibilidad, sino aun la necesidad de Dios, no como concepto o idea, ni siquiera como "ser" o "ente supremo", sino como condición de posibilidad de la racionalidad humana. Para esto, Paul Gilbert distingue, en primer lugar, las nociones de prueba o demostración y de argumento y argumentación. De esta distinción concluye que la verdad es un acontecimiento que sucede en el diálogo, al desencadenar un evento en la conciencia de los dialogantes.

Después, analizando los términos "yo" e "infinito" considerados no como conceptos, sino como "deícticos", esto es, como términos que señalan la singularidad de la existencia y no contenidos, llega a la consideración de la noción de "Dios", no como concepto y ni "deíctico", sino como condición de posibilidad de todo preguntar con sentido. En este punto de su discurso, el autor recupera el ejercicio anselmiano del llamado "argumento ontológico" que, según él, conjunta las nociones de "yo" y de "infinito" en la noción de Dios.

Al final, Gilbert concluye diciendo que comprender los argumentos sobre Dios significa captar su potencia disruptiva sobre la inmanencia formal de nuestros discursos y de nuestra vida. Podríamos decir que entender los argumentos sobre Dios es captar la apertura a lo maravilloso.

---

* Universidad Gregoriana

Es una constante en la literatura filosófica el discutir las pruebas de la existencia de Dios, citando las demostraciones que se han propuesto tradicionalmente, sobre todo en la Edad Media y en los Tiempos Modernos. Quisiera reflexionar a un nivel más alto sobre estos intentos de comprobación, sometiéndolos a un examen cuidadoso de la reflexión crítica para captar el evento de la razón que aquí se ejercita.

En general, probar, o mejor dicho, argumentar, crea un evento; a la conclusión de su esfuerzo, la razón ha adquirido algo que antes no conocía, o que conocía de otro modo.[1] Cualquier acción de prueba o de argumentación se inserta en una problemática que no puede comprenderse si no se coloca en este contexto productivo de informaciones aceptadas como verdaderas. Probar consiste en hacer una prueba; argumentar consiste en mostrar la verdad. Esta producción o manifestación constituye un evento. Quisiera conocer cómo la palabra *Dios* es esencial para percatarse del evento que constituye cada intento de argumentación.

En el primer punto, explicaré lo que se entiende por prueba, por argumento y por argumentación. El hecho es que la expresión "prueba de la existencia de Dios" parece carecer de inteligibilidad puesto que cada uno de sus términos, *prueba* y *Dios*, excluye o contradice al otro: la prueba apunta hacia una conclusión mientras que el término *Dios* significa un principio supremo. Se trata de dar, pues, un nuevo nombre a la operación intelectual que afronta la cuestión de la existencia de Dios: no se prueba sino que se argumenta. Sin embargo, una argumentación no se sostiene sólo con sus términos lógicos, sino con la aceptación de su conclusión, con hechos de consenso o de aprobación. Por esta razón, como lo mostrará el segundo punto, los términos *yo* e *infinito* competen a la justificación del esfuerzo argumentativo. En el tercer punto se considerará el sentido que tiene el término *Dios* en el hecho de argumentar. Es a partir de la atención a este sentido que una argumentación temática sobre Dios podría acaso llevarse a cabo.

[1] Entre los elementos constitutivos de todo saber racional, autores recientes introducen aspectos pragmáticos que revelan un orden diferente de saber científico o determinante. Véanse por ejemplo los trabajos de K.O. Apel, de F. Jacques, etcétera.

1. Probar y argumentar

Los términos *prueba* o *demostración* no son unívocos; mejor dicho son más equívocos que análogos. Espontáneamente pensamos que una buena prueba se rige por la necesidad y que conduce a conclusiones irrefutables. Consideramos que las indicaciones dadas por Aristóteles en sus *Primeros Analíticos*[2] sirven como modelo para toda demostración válida. En 1928, y con W. Ackermann, D. Hilbert se inspira en esta mentalidad aristotélica para crear un cálculo perfectamente coherente e integrador. Pero desde 1931, K. Gudel demostró la inconsistencia relativa de este intento; cada sistema matemático implica reglas operativas irreductibles a sus axiomas definitorios.

La ciencia actual ha renunciado a conocer conclusiones definitivas, abriendo así un espacio para la investigación y para los progresos técnicos que hoy en día conocemos. Por supuesto que las deducciones aristotélicas no son inútiles, puesto que éstas crean también hechos.[3] El evento de la deducción silogística consiste en reconocer en nuestras formas culturales y sapientes algunos aspectos a los cuales no habíamos prestado atención anteriormente. Sin embargo, la deducción integra sólo nuestra experiencia particular en nuestras culturas y en nuestras ciencias.

El estudio de la deducción provee hoy un espacio para un análisis de los acontecimientos que la razón crea de manera pragmática. La estructura formal de la deducción pertenece a una intención de verdad que la sobrepasa y cada demostración mueve a partir de cosas no dichas que protegen para siempre su fuerza oscura. Por eso, además de la prueba demostrativa, la racionalidad conoce el argumento y la argumentación. Estos dos términos son distintos, y ambos se diferencian de la prueba. La prueba o demostración es típicamente deductiva; en cambio el argumento y la argumentación desempeñan un papel inductivo. El término *argumento* significa en general un estilo de inferencia; se habla por

---

[2] *Cfr.* Aristóteles, *Primeros Analíticos*, I, 1, 24b 22-24: "Yo llamo silogismo perfecto a aquel que no requiere de nada más que lo que está establecido en las premisas para que la necesidad de la conclusión sea evidente".

[3] Conocemos las críticas hechas a la técnica silogística por F. Bacon, "Preface" del *Novum organum* en *The Works of Francis Bacon* (Facsimil), t. 1, Stuttgard, Fr. Frommann, 1963, 124-1245 y por R. Descartes, *El discurso del Método*, "Primera parte" en A.T. VI, 17.

ejemplo de argumento por analogía o de argumento *ad hominem*. Este mismo término supone también un aspecto poco crítico de los puntos de partida de nuestros razonamientos: sus premisas no tienen valor científico universalmente seguro, sino que son simplemente aceptadas por los interlocutores. Por lo que se refiere a la argumentación, ésta proviene de un cierto número de inferencias.[4]

La especificidad del *argumento* y de la *argumentación* es conocida desde la antigüedad. Para Cicerón el *argumentum* es una "razón plausible inventada para convencer".[5] Utilizado como instrumento a favor de la persuasión y de la convicción,[6] ayuda a deshacer la adhesión de los interlocutores donde una deducción de una proposición a otra por vía de la formalidad es irrealizable. Por lo que se refiere a la argumentación, en ausencia de una prueba rigurosa, ésta está constituida por una serie de argumentos diversos. Observemos que Cicerón aplica la distinción entre *argumentum y argumentatio* a todas nuestras investigaciones, incluidas las científicas. Boecio hace suya la tesis de Cicerón: cuando la *argumentatio* se encuentra en una situación oscura, el *argumentum* le da una orientación constituyendo "un medio que convence de algo dudoso".[7] El *argumentum* presenta entonces un hilo conductor para la razón confundida. El filósofo cristiano agrega a Cicerón que *argumentum* significa también "eso de lo que se habla" y que está explicitado o explicado por la argumentación.[8]

Estos dos sentidos de *argumentum*, el del hilo conductor y el del lugar de la investigación, se conectan bajo el sujeto hipotético de la argumentación. De hecho, según Boecio, el argumento goza de una *vis*, de una potencia de afirmación, que vuelve evidente la *argumentatio* discursiva y su conclusión. El término *argumentum*

---

[4] S. Chauvier, "Argumentation" en la Enciclopedia filosófica universal, t.1 de las *Notions philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 157.

[5] Cicerón, *Tópicos*, 5.

[6] Distinguimos entre *persuasión* y *convicción* siguiendo las indicaciones de C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruselas, Universidad de Bruselas, 1970, 36: "Nos proponemos llamar *persuasiva* una argumentación que pretenda ser válida sólo para un auditorio particular y de llamar *convincente* a aquella que sea tan sensata como para obtener la adhesión de todo ser pensante".

[7] Boce, *De differentibus topicis,* PL 64, 1174.

[8] *Argumentatio vero, argumenti per orationem explicatio* (*ibidem.*).

significa entonces un lugar de investigación en el cual una hipótesis aclara el camino de la reflexión. Veremos en el tercer punto la importancia y la riqueza de esta articulación del *argumentum* y de la *argumentatio* en el *Proslogion* de San Anselmo.

Para comprender los sucesos de la verdad que se producen en nuestras investigaciones intelectuales o en nuestras argumentaciones, insistiremos ahora en la adhesión de los interlocutores a aquello de lo que ellos hablan. El suceso de la verdad no se produce en la soledad del pensamiento, sino en la discusión con alguien. El procedimiento de los argumentos, en cuanto abiertos a la investigación, ejercita el reconocimiento de la propia ignorancia y el deseo de convencer, lo que implica la presencia de un interlocutor. Esta presencia da un peso ontológico a la argumentación. Los términos *argumento* y *argumentación*, con su matiz de apertura inductiva y de investigación dialógica ponen en acción lo que la palabra *prueba* deja en la penumbra, la verdad deseable que se coloca más allá de nuestras afirmaciones seguras, pero que los interlocutores hacen propia buscándola y adheriéndose a ella. Hay aquí un ejercicio de las libertades que hacen surgir un suceso nuevo mediante el consenso de los interlocutores de lo que entienden conjuntamente. Mostraremos en el punto siguiente que, mediante esta razón dialógica, nuestras argumentaciones reciben una potencia ontológica de la cual podemos reconocer la huella en algunas de nuestras palabras, sobre todo en *yo* y en *infinito*.

2. *Yo* e *infinito*

E. Benveniste ha señalado que el término yo tiene una intensidad que no se puede atribuir a los demás vocablos.[9] Este pertenece a ese género de palabras que se llaman *deícticos*, por medio de las cuales indicamos cosas individuales, como por ejemplo *éste, allá, hoy*. En este sentido los deícticos se distinguen del concepto que significa aquellas formas que se adaptan indiferentemente a numerosos individuos. Los deícticos indican cosas únicas; no representan nada y sin embargo presentan existentes, hechos, hechos que señalan acontecimientos, el surgimiento de

[9] "Los ejemplos del empleo de *yo* no constituyen una clase de referencia, puesto que no existe un 'objeto' definible como *yo* al que puedan remitir de manera idéntica estos ejemplos". (É. Benvéniste, "La nature des pronoms" dans ID, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, 252).

alguna realidad que éstos muestran señalándola.[10] En muchos aspectos *yo* es un deíctico similar a los otros; presenta un acontecimiento sin presentarlo de una forma general, haciéndolo sin embargo de manera especial. El deíctico *yo* me muestra, o mejor dicho, yo me muestro en él. El vocablo *allá* indica un lugar que se encuentra al límite del movimiento de nuestros ojos; la palabra *aquí* indica de modo parecido un objeto referencial al cual los interlocutores son inducidos conjuntamente a referirse. Pero el término *yo* presenta y ejercita un acto al origen de mis palabras, sin el cual no habría ninguna enunciación, ningún enunciado, y ninguna cultura; este acto es un origen único cada vez.[11] Estrictamente, *yo* no es ni siquiera un deíctico[12] porque no indica nada más allá de sí mismo; atestigua en sí un aparecer, un acontecimiento originario. Éste hace surgir en su enunciado el acontecimiento que está al origen de cada lenguaje.

La atención a la originalidad del término *yo* nos lleva a distinguir entre lengua y lenguaje. Como todo término, éste forma parte de nuestros diccionarios, de nuestras gramáticas, de nuestros sistemas lingüísticos, de nuestras lenguas; como sujeto, éste se distingue de los verbos y de los predicados. Sin embargo, a diferencia de los demás términos sintácticos, produce entre ellos aquello sin lo cual no habría lengua, ya que sin *yo* no habría nadie que pudiera hablar. F. De Saussure define la lengua como "el conjunto de costumbres lingüísticas que permiten a un sujeto comprender y darse a comprender";[13] la lengua ofrece así un material disponible para la comunicación intersubjetiva. Por lo que respecta a la palabra, el mismo lingüista la define como un acto individual de voluntad y de inteligencia[14] que, combinando los códigos de la lengua, realiza la comunicación intersubjetiva del sentido. El término *yo* que pertenece al diccionario, pero que habla

[10] En griego significa: "yo muestro", "yo hago visible".

[11] Según Benvéniste, "cada ejemplo de empleo de un sustantivo se refiere a una noción constante y 'objetiva', apta para permanecer virtual o a actualizarse en un objeto singular, y que permanece siempre idéntica en la representación que ésta despierte. Pero los ejemplos de empleo del *yo* no constituyen una clase de referencia, porque no existe un 'objeto' definible como *yo* al que estos ejemplos puedan remitir de manera idéntica. Cada *yo* tiene su propia referencia, y corresponde cada vez a (un) ser único establecido como tal" (*Id.*, 252).

[12] *Cfr.* P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil, 1990, 61-62.

[13] F. De Saussure, *Curso de lingüística general*, Paris, Payot, 1967, 112.

[14] *Idem.,* 30-31.

de un acto individual, se coloca en el punto de contacto de la lengua y de la palabra, situando el origen de la lengua en el acto de la palabra.

Frecuentemente imaginamos que la lengua surge antes que el lenguaje o que la palabra, ya que para hablar debemos aprender una lengua; imaginamos que precede el uso de la misma. Sin embargo, no existe lengua sin los parlantes que la hablan y la transmiten a aquellos que la aprenden. El término *yo* expresa, en la lengua, el acto de quien habla a otro y que para llevar a cabo este acuerdo, crea con él mediaciones lingüísticas. Ciertamente el término *yo* puede relacionarse con los otros términos, puede colocarse en el punto de intersección de múltiples definiciones, puede reducirse a un momento de la estructura gramatical de la lengua, pero es imposible tratarlo como si tuviera sólo relaciones horizontales con los términos, como si sólo gozara de una misma intencionalidad relativa y formal. El término *yo* sobresale de entre los demás términos; pertenece más a la palabra que a la lengua. El *yo* no es una determinación definida sino un acto vivo.

El término *infinito* tiene una potencia lingüística similar. E. Lévinas ha propuesto un análisis notable del mismo. Este término, que pertenece al léxico común, expresa lo que abarca nuestra experiencia, pero indica, dentro de esta inmanencia, lo que en ella no puede perderse. "La noción[..] de la idea del infinito" dice el autor, "indica una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que piensa sobre él. Ésta designa el contacto de lo intangible, contacto que compromete sólo la integridad de aquello que es tocado".[15] Siendo el infinito por definición *sin fin*, escapa a cualquier relación determinante y próxima; la relación del infinito es por lo tanto negativa, la no-relatividad de lo no-diferente.

Con Heidegger se podría decir que lo infinito se extrae de lo finito. Este origen sugiere la potencia positiva del infinito, cuya exterioridad no es acorde a la de alguna diversidad; esto marca en lo finito la huella de un acto que más que darse a él se oculta en él. Éste se da a conocer en lo finito, pero como infinito, es decir de manera diferente de lo finito, en modo distinto al otro que es parecido al finito. Según Lévinas, "la exterioridad absoluta del ser exterior no se pierde simple y llanamente

[15] E. Lévinas, *Totalité e infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, s.d., 42: "La trascendance comme l'idée de línfini".

por el hecho de su manifestación, éste se 'absuelve' de la reacción en la que aparece".[16]

En contraste con las tradicionales interpretaciones de Descartes, Lévinas sostiene que la filosofía de las *Meditaciones metafísicas* entiende por idea de infinito "la ruptura de la conciencia que no es una remoción en el inconsciente sino una desilusión o un despertar que perturba el 'sueño dogmático' que reposa en el fondo de toda consciencia que se basa en el objeto".[17] El término infinito enuncia esta ruptura de la consciencia; éste ofrece su disponibilidad para incluir en ella aquello que no proviene de sí misma y de su potencia tética.

Las reflexiones de Lévinas pueden ser retomadas con una consideración que pone en evidencia el intento de nuestro trabajo argumentativo. El término *infinito* como el término *yo*, pertenece al lenguaje común. Éste está inscrito en nuestros diccionarios, en donde encuentra una definición que lo coloca en el conjunto de los términos. Sin embargo, definir el término *infinito* es singular, casi contradictorio, en el sentido en que este término habla de lo que no tiene fin, de lo que está más allá del límite. No existe ninguna definición o determinación adecuada del infinito. El término *infinito* expresa lo que va más allá de todo finito, de toda operación que construye *a posteriori* algunas modalidades para sistematizar los elementos lingüísticos. No obstante, excluido así de los diccionarios, el término *infinito* no está privado de inteligibilidad.

Éste constituye uno de los puntos principales de nuestros vocabularios, uno de sus operadores que permiten no encasillarlos en sistemas monótonos y tautológicos. Su rol en la lengua es por lo tanto análogo al del yo: éste constituye un aparecer o un evento original. Análogamente al yo, difiere de los deícticos que guían fuera de sí mismos. El término *infinito* no constituye ni un concepto, ni un deíctico propiamente dicho, sino que presenta el horizonte en el cual los finitos entretejen sus relaciones; éste mismo no está incluido entre los finitos, pero sí les da una morada. Supera así cualquier entendimiento del mundo e infringe toda obstrucción de la verdad; éste hace posible la búsqueda intelectual. El término *infinito* representa la potencia final que nos permite comprender el sentido de los finitos.

---

[16] *Idem*., 42.

[17] E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, 104-105.

3. *Dios*

Como hemos visto, algunas palabras expresan más que otras las articulaciones más esenciales de la búsqueda intelectual; su progresiva invención ha acompañado y hecho posible el arte de argumentar y su avance, así como el conocimiento de los sucesos que en ellas se producen. El término *yo* pone en relieve a quien tiene la iniciativa de la búsqueda, su responsabilidad con respecto a la realidad; su aparición corresponde exactamente al despertar de los tiempos modernos y al origen profundo de nuestras crisis. El término *infinito* indica la apertura sin fin de la ciencia; si los griegos ya conocían este término para expresar algunas percepciones de la trascendencia, éste ha sido retomado desde lo más íntimo de la conciencia de los Modernos para orientar su argumentaciones matemáticas y sus operaciones de análisis.

Podemos preguntarnos si la palabra *Dios* no tiene en el desarrollo de la argumentación un significado también esencial y comparable a los términos *yo* e *infinito*, y si su eliminación del mundo de la cultura científica no indica un cambio profundo del sentido mismo de este saber.[18] Pero observemos antes que nada, que si bien los términos *yo* e *infinito* no parecen corresponder a substancias bien definidas, con frecuencia sucede lo contrario en el caso de *Dios*, por lo menos en la actualidad, ya que no sucedía anteriormente. Es sintomático el que nuestros diccionarios comiencen por explicar el término *Dios* hablando de su esencia e intentando colocarla en nuestras experiencias ónticas. El término *Dios*, que representa un elemento inteligible del sistema del mundo, no desempeña ya ningún rol estructural en el acto de pensar y argumentar.

La cognición tética del término *Dios* revela nuestra mentalidad moderna determinante y cosificante. No obstante, en la tradición medieval no existe una definición similar, ni siquiera para los antiguos y mucho menos para la Primera Alianza. Las primeras tradiciones bíblicas citan el vocablo *Él* al singular y al plural para

[18] Nuestro punto de vista es muy limitado. No buscaremos si la palabra *Dios* tiene un contenido temático determinable, sino cuál es el papel que desempeña en nuestras lenguas. Precisaremos este papel teniendo muy en cuenta lo que ha revelado la reflexión sobre las palabras *yo* e *infinito*; estas palabras presentan acontecimientos que hacen posible nuestras argumentaciones, sin por ello constituir su contenido. Consideraremos entonces el término *Dios* dentro de la misma perspectiva.

expresar Dios de las maneras más convenientes y diversificadas; la invención misma del Tetragrama, nombre singular y misterioso, no lleva a una definición unívoca de Dios. Los griegos, por su parte, se enfrentan con el politeísmo, pero la disposición jerárquica de su *pantheon* hace suponer que ellos hayan tenido también el sentido de una unidad profunda de lo divino. Cuando la tradición medieval nombra a Dios, lo refiere a nuestra experiencia; pero gracias al momento negativo de la analogía dionisiana, ésta determina nuestra inteligencia del mundo en lugar de reconducirla hacia Dios. *La suma teológica* de Tomás de Aquino[19] reconoce en él la variedad del *primum movens*, del *aliquam causam efficientem primam*, de la *causa esse*, de la inteligencia *a quo omnes res naturales ordinantur ad finem*.

Ya la multiplicidad de elementos ónticos hace evidente la imposibilidad de agotar de manera unívoca el significado de Dios, que comparte así las mismas ambigüedades, o las mismas riquezas con los términos *infinito* y *yo*. El término *Dios*, que aparece en nuestros diccionarios altera los nexos establecidos en nuestros vocablos. Ahora bien, ¿cuál sería el principio que podría infringir nuestros juegos de esencias, si no un yo? Desde los griegos y seguramente en las escrituras, Dios, que ningún elemento del mundo expresa adecuadamente, pero que se expresa en muchos de ellos, evoca una fuerza intencional, una subjetividad que interviene en la historia; significa una energía operante, un ser en acto al cual el creyente puede incluso confiarse. Es como si el término *Dios* participase al mismo tiempo de lo términos *infinito* y *yo*. De aquí parte verosímilmente su función lingüística única: éste personaliza el infinito, sin negar su propia infinidad, mediando así los dos polos que condicionan el acto de argumentar.

Para evidenciar la síntesis lingüística que ejerce el término *Dios*, sigamos el recorrido que propone el *Proslogion* de San Anselmo. Anselmo, quien no aplica el término prueba a la existencia de Dios, a menos que se vea obligado por las circunstancias, habla de argumento cuando hace la diferencia entre el *Monologion* y el *Proslogion*. El primero de estos textos, está constituido por un gran número de argumentos, mientras que el segundo consta

[19] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Ia. q. 2, a. 3.

de uno solo.[20] En el *Monologion*, estamos en presencia de una búsqueda ascendente hacia un *summum*, es decir hacia lo que da un sentido conclusivo a nuestros deseos humanos; este sentido se desarrolla gracias a múltiples argumentos de orden patrístico y gramatical,[21] esto es, ajenos al deseo como tal. En el *Proslogion* la reflexión sigue una dirección más hacia el interior, más atento al pensamiento que ejercita aquello que sabe que no puede conocer a fondo y que al principio define como *maius quam cogitari nequit* ("no se puede pensar algo más grande que Él"), y luego como *quiddam maius cogitari possit* ("es alguien más grande de lo que se puede pensar"). De este modo, el sentido del término Dios parece provenir primeramente de una negación dirigida al pensamiento,[22] y luego de un exceso infinito.[23]

El término *Dios,* en el cual la conclusión del *Proslogion* reconoce lo excesivo, dice que el pensamiento está orientado de manera infinita. Pero existe aquí un problema: si Dios es excesivo, cada vez más grande, ¿cómo podría asentar una base para el pensamiento? La infinidad de Dios aniquila el pensamiento que nada extingue. Ésta, entonces, no puede ser sólo negativa, una ausencia. De hecho, en Anselmo, puesto que el término *infinito* significa algo que no tiene fin,[24] Dios no puede, en este sentido, ser un infinito.[25] Sin embargo, tiene de cualquier forma un aspecto

---

[20] Anselmo, *Proslogium,* "Prooemmium": *multorum concatenatione contextum argumentorum* [...] *unum argumentum* (93, 5-6).

[21] *Cfr.* P. Gilbert, *El Proslogium de San Anselmo. Silencio de Dios y alegría del hombre*, Roma, PUG, 1990, 16-28.

[22] *Nequit, nihil* son palabras que intervienen en el "nombre" de Dios en los capítulos 2 al 4 del *Proslogium.*

[23] *Cfr.* el nombre dado a Dios en el capítulo 15 del *Proslogium: quidam maius quam cogitari possit.*

[24] *Cfr.*, por ejemplo, en el *Monologium,* ch. 4 (17, 5) para quien la serie jerárquica de grados no puede ser infinita; le falta un primer término. Aquí encontramos el *anaké sténai* de Aristóteles. Véase también, en *De Grammatico*, capítulo 21: *et ibi bis, ibi et ter, et hoc infinite* (167, 10); "*et si hoc est, est etiam qui qui qui albus est est est, et sic in infinitum* (167, 26); cualquier cantidad de expresiones que señalan lo absurdo y la imposibilidad de entenderse cuando el principio aristótélico no se ha asumido.

[25] J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier, 1971, 87-94 insiste mucho sobre la filiación aristotélica de Anselmo, quien, contrariamente a los platónicos, pone un límite a la serie de perfecciones. Pero este análisis, típico del conjunto de la obra mencionada, lee el *Proslogium* reduciéndolo al *Monologium*, lo que no me parece que le haga justicia al trabajo realizado por Anselmo al ir de su primer a su segundo opúsculo.

negativo, que sugiere la negación introducida con el primer nombre: *nihil, nequit,* que indica la infinidad. Mas esta negación no significa que la palabra exprese un negativo en sí; ésta más bien insiste en el hecho de que Dios va más allá de todo pensamiento. Se puede interpretar entonces la vastedad del pensamiento y sus consecuentes indecisiones como sucesos intelectuales interiores a la diferencia divina, al exceso de Dios. La búsqueda del pensamiento, su apertura hacia aquello que lo supera, rinde testimonio a aquello que se le presenta desde más allá de sí mismo, pero en el centro de su fascinación.

He aquí cómo Anselmo conectó el acto de pensar o de argumentar con el infinito o con lo que es diferente de lo finito, con el *yo*. La negatividad de la primera definición de Dios concierne al pensamiento y lo induce a la búsqueda. En el horizonte del pensamiento, se reconoce una positividad, el *yo* al que Anselmo ruega con confianza y el que una ausencia no podría definir del todo, el *yo* que ofrece al pensamiento un apoyo. De hecho, si la búsqueda conociera solamente una apertura indeterminada, no se arriesgaría nunca a tomar empuje.[26] Anselmo nos hace comprender que la ley negativa del pensamiento se origina en una positividad superior sin la cual no tendría ninguna fuerza y que esta positividad no es pura indeterminación, sino un *yo*.

La lectura personalizada del infinito se impone para que sea posible el acto de pensar dinámicamente. Distinguiendo el significado (pensamiento) y el sentido (realidad), se podría decir que el término *Dios* tiene una infinidad negativa de significados,[27] pero que constituye una infinidad positiva de sentido. Éste afirma espiritualmente en el plano del sentido aquello que niega lógicamente en el plano de los significados (infinito). Es, de hecho, racionalmente necesario agregar al primer apelativo que contiene múltiples significados negativos de Dios, *id quo maius cogitari nequit*, un nombre que sostenga positivamente el acto de pensar, *quiddam maius quam cogitari possit*. Un fundamento puramente negativo del acto de pensar destruiría en efecto aquello que tiende a edificar; la condición del pensamiento no consiste en no pensar

[26] "Nadie emprendería acción alguna si no tuviera que llegar a un término", dice Aristóteles en su *Metafísica* (994b13-14).

[27] Puede entonces señalarse una infinidad de atributos, incluso contrarios como le hace el *Proslogium* (ch. 5-11) para el cual Dios es ***sensible y sin cuerpo, misericordioso*** y *justo*, etcétera.

nada. El paso de un apelativo a otro y el rezo a un *yo* que es *Dios*, un *yo* que, sin embargo, nada encierra, derivan entonces de una exigencia racional además de una espiritual. El exceso de *quiddam maius quam cogitari possit* recibe de Dios y de su *yo*, el logro de que no se destruya el pensamiento, otorgándole por el contrario, fuerza y esperanza.

4. El acto de argumentar y Dios

Concluyamos esta exposición. El que el término *Dios* esté explícitamente presente en un argumento no le garantiza, evidentemente, ni la posibilidad ni el rigor. Sin embargo, la eliminación de su sentido, a la vez *yo* e *infinito*, de todos nuestros argumentos, puede provocar graves daños a la racionalidad. Actualmente nuestra cultura trata de excluir este sentido de la palabra *Dios*. Haciendo esto, permite que surjan posturas intelectuales contrapuestas, escépticas y dogmáticas. Estas dos posturas llevan a un mismo resultado: eliminar del lenguaje, no solamente el término *Dios*, sino también todo sentido.

Si el infinito es totalmente imposible, negativo y sin fin, puramente indeterminado, o si al contrario, es absolutamente consistente en sí, perfectamente completo, de cualquier forma no hay nada que argumentar racionalmente. Si es imposible, nuestras discusiones jamás tendrían una base para lograr un consenso; si está totalmente preestablecido, no habría nada que buscar; y no tendríamos más que vaciar de significado nuestras interrogantes. El escepticismo y el dogmatismo restan todo espacio a nuestra búsqueda de la verdad. Preguntarse sobre el sentido del término *Dios*, sobre su síntesis del *yo* y del *infinito*, equivale, pues, a preguntarse sobre la posibilidad de cualquier búsqueda intelectual.

El *infinito* pertenece al acto de argumentar, en el sentido que, si no lo pusiéramos en práctica en nuestros diálogos, no podríamos nunca buscar la verdad. Éste es más que un objeto sobre el cual meditar, es un espacio en el cual nuestras argumentaciones y nuestras búsquedas se manifiestan eficazmente. Por otra parte, cuando un *yo* lo hace desaparecer, da a aquellos que lo buscan la alegría de conciliarse desde ahora en la esperanza de la verdad. El término *Dios*, restituido a su potencia simbólica, liberado de las reducciones que le imponen nuestros descuidos con relación a la estructura dialógica de nuestros actos intelectuales, desvinculado

del peso representativo de nuestras definiciones abstractas, permite a nuestras argumentaciones aceptar su futuro.

¿Dios tiene hoy un futuro? No se puede responder razonablemente a tal pregunta si se exige con esto reducirlo a un objeto circunscrito al servicio de nuestros proyectos humanos, incluyendo nuestros desesperados deseos de fundamento. El futuro de Dios es aquél de la razón, que no manipula sus términos, pero que en ésos tiene morada. Se atribuye a Woody Allen esta afirmación trágica e irónica: "Dios está muerto, el hombre está muerto, y yo no me siento muy bien". En nuestras lenguas, algunas palabras ayudan al sentido de lo real y de su inteligibilidad trasgrediendo la circularidad de nuestros significados formales. Tales son los vocablos *yo* e *infinito*, que tienen su morada en el término *Dios*.

Es solamente a partir de este punto de vista que algunas *vías* hacia Dios, según la expresión de Santo Tomás, se vuelven practicables. No se trata en ningún caso de probar matemáticamente que Dios existe. Estas vías no conducen jamás a la necesidad de Dios a partir de eso que él no es. Por otra parte, no se puede probar más que en el orden de lo homogéneo; pero Dios, por la fe y la razón, no pertenece a tal orden. Sin embargo, la vía clásica hacia Dios a partir de la contingencia puede ser interpretada y comprendida directamente a la luz de nuestra exposición. No se entiende el término Dios como si significara eso que podría colmar nuestras deficiencias. Tal perspectiva caería demasiado fácilmente bajo las críticas de las ciencias humanas nacidas después de Feuerbach, y bajo aquellas del buen sentido cristiano. La contingencia no conduce a Dios si es solamente negativa. Dios no suple nuestros vanos deseos y nuestros sueños estériles de potencia.

La argumentación, por esencia manifiesta, no se realiza fuera de la discusión, en la cual encuentra al mismo tiempo consuelo e inquietud. Ésta probablemente no desemboca nunca en afirmaciones absolutas que eliminarían las otras afirmaciones, pero sus afirmaciones pueden igualmente ser verdaderas y necesarias en su orden. La tensión entre estos dos aspectos, la verdad necesaria pero provisoria, confirma la excelencia del pensamiento al mismo tiempo que lo llama a una superación. Su excelencia, aunque efímera, despierta nuestra maravilla: el todo del absoluto se presenta en eso que no es absoluto, y se acerca a nosotros en esta condición. Nuestro maravillarnos nos conduce a reconocer enton-

ces un don originario que anima nuestras conversaciones[28] y búsquedas, y que sostiene en el ser, nuestros esfuerzos *en camino*, *in via* como decía San Agustín, y la esperanza confiada de estar en lo cierto.

[28] E. Lévinas dice de la conversación que ésta es la maravilla de las maravillas (E. Lévinas, "Etica y espíritu" en ID., *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, s.d., 19).

INDIVIDUO Y RELIGION

*Pedro Morandé**

Pedro Morandé sostiene, para el tema general de relación entre individuo y religión, que afirmar que el individuo es la expresión más acabada de la sociedad moderna resulta parcialmente verdadero, puesto que supone una falsa identidad entre el pensamiento reflexivo y el funcionamiento de las estructuras sociales. Recurriendo a la teoría de sistemas, el individuo se presenta más bien como una de las tantas indeterminaciones existentes en el medio ambiente de la sociedad que se constituye de manera autopoiética. Desde esta perspectiva, se le reconoce a la religión (bajo evolución contraadaptiva y operación paradójica) una función global sobre la sociedad, en el sentido de que elabora una forma de comunicación universal acerca del significado de la experiencia humana que abarca a la sociedad en su conjunto.

1. ¿Es el individuo la expresión más acabada de la sociedad moderna?

La respuesta afirmativa a esta interrogante está en la base de numerosas afirmaciones relativas a la secularización de la conciencia religiosa del hombre moderno y a su correspondiente libertad para plantearse frente a la religión en términos opcionales y, por tanto, elegibles. Personalmente considero, sin embargo, que esta afirmación es sólo parcialmente verdadera, puesto que la aparición del individuo en la escena social está correlacionada con otros procesos aún más fundamentales de la sociedad moderna, que no fueron suficientemente analizados por las ideologías nacidas de la Ilustración, pero que en la actualidad adquieren mayor relieve debido, en gran parte, a la propia crítica a la que ha sido sometido el pensamiento ilustrado.

* Pontificia Universidad Católica de Chile.

En efecto, es imposible pasar por alto la influencia que la filosofía de la Ilustración tuvo en la formación de la conciencia individual como el hecho social más característico del mundo moderno. Ella se presentó a sí misma como un programa cultural de liberación del individuo frente al peso de la tradición y de su adscripción a agrupaciones sociales naturales, para transformarlo en ciudadano, sujeto de derechos y obligaciones, con capacidad de hacerse reconocer en su individualidad, especialmente, en la responsabilidad que le era legítimamente exigible por parte de terceros. La centralidad que adquiere el concepto de *soberanía* en la reflexión sociopolítica, y unido a él el concepto de libertad, y la necesidad de encontrar una legitimación racional a las conductas sociales, son dos importantes consecuencias derivadas del valor reconocido a cada individuo.

Pero ¿puede sostenerse que sea el pensamiento el motor de la transformación social, de suerte tal que pueda afirmarse que la sociedad construye la organización de las conductas del modo como señalan los filósofos? Existe, en mi opinión, una confusión bastante generalizada entre lo que podríamos llamar el pensamiento modernista y la modernidad de la sociedad como tal, extendiéndose a veces injustificadamente un juicio que puede ser aplicable al plano de las teorías de la modernidad, al ámbito de los procesos reales de modernización que tienen lugar en la organización y en la tecnología social. Esta confusión deriva, en buena parte, de la misma filosofía de la Ilustración, puesto que ella propuso una reflexión cuyo punto de partida era establecer una identidad entre el plano de los valores y el plano del funcionamiento de las estructuras. La premisa de que "todo lo racional es real" intentó aplicarse simultáneamente al plano del pensamiento como expresión del "espíritu objetivo", en la conceptualización de Hegel, y al plano de la organización política del Estado, como "Estado de Derecho", el cual no representaría otra cosa que la síntesis encarnada del primero.

A partir de esta identidad entre el pensamiento y el funcionamiento de las estructuras, la mayoría de los teóricos sociales del siglo pasado consideraron que la modernidad era el fruto de una "voluntad modernizadora", cuyo sujeto era el individuo, en cuanto ciudadano o en cuanto productor y racionalizador de las conductas sociales, y no el resultado de procesos sociales con componentes no-intencionales que escapan completamente, o al menos trascienden, al pensamiento reflexivo. Hoy día, sin embargo, las ciencias

sociales han cuestionado fundadamente estos presupuestos del racionalismo ilustrado, en primer lugar, porque se conocen mucho mejor las formas de existencia y de operación de los componentes no-intencionales, y eventualmente inconscientes de la vida social, y en segundo lugar, porque se ha hecho evidente que la temporalidad con que operan los mecanismos de funcionamiento de la vida social son muy diferentes a la temporalidad con que opera la conciencia reflexiva. La sociedad ha incrementado la velocidad de sus operaciones y de sus comunicaciones en virtud de la tecnología disponible, de tal manera que puede tolerar y procesar cada vez más la contingencia de sus propias operaciones.

Me parece que en el ámbito de la sociología ha sido la obra de Niklas Luhmann la que ha propuesto el cambio de paradigma más radical en las ciencias sociales, sustituyendo la pregunta por la relación entre "individuo y sociedad" priorizada por el racional iluminismo, y poniendo ahora su atención en la dimensión autopoiética de los mecanismos de diferenciación y selección de lo diferenciado. Con ello ha sido posible distinguir más claramente los procesos sociales mismos y la evolución de las sociedades de las concepciones filosóficas e ideológicas, altamente contingentes, que los acompañan y con que tales procesos interactúan. No existe un observador omnisciente que pueda tener una visión completa de la marcha del proceso histórico como para que pueda expresarlo en una reflexión. Todo observador tiene un punto ciego en su visión del mundo y la calidad de la observación resulta antes de reconocer que de ocultar la contingencia de quien observa. Lo mismo vale, en términos del funcionamiento de la sociedad, para la operación de los subsistemas sociales, cada uno de los cuales tiene también su propio punto de ceguera, el cual está determinado por la contingencia y especificidad de la función que debe realizar. El subsistema económico, por ejemplo, sólo puede ver el conjunto de la actividad social desde la función económica que lo ha diferenciado como subsistema específico, y nadie podría esperar que se comportara como si estuviese cumpliendo una función religiosa. Lo mismo puede decirse de todos los restantes subsistemas.

En este contexto, la persona humana es vista no como "parte" del sistema, como sujeto portador de una racionalidad finalista que la sociedad, por medio del orden político institucional, debe reconciliar con los intereses, convicciones y acciones de las otras personas, sino como parte del "medio ambiente" del sistema, es

decir, como un centro de contingencia e impredecibilidad que el sistema selecciona sólo parcialmente y para los efectos específicos que cada subsistema quiera o necesite establecer con ella. La tensión entre "individuo y sociedad", desde esta perspectiva, no es distinta de la que la sociedad podría establecer con cualquier otro componente del medio ambiente, como los recursos naturales o sociales, o todo aquello que es visto desde el sistema como una "caja negra" que es preciso controlar en su variabilidad para mantener niveles de riesgo compatibles con la complejidad y estabilidad de las operaciones de los sistemas.

Así, si miramos al menos a las teorías sociológicas, el concepto de individuo no es el fenómeno más característico de la modernidad, sino apenas un episodio semántico imputable a las teorías del racional-iluminismo y que ha sido disuelto por la operación de los propios mecanismos de organización de la vida social. Ciertamente, no ha sido la teoría de sistemas la única en llamar la atención sobre este hecho. Antes que ella, aunque en un contexto todavía polémico con las teorías ilustradas, lo había hecho el estructuralismo, sosteniendo, como Levi-Strauss, que "la tarea propia de la teoría científica no es constituir al sujeto, sino disolverlo" y declarándose él mismo "un kantiano sin sujeto trascendental".[1] El paradigma tras esta disolución era, en este caso, el del lenguaje. La teoría de sistemas da un paso adelante respecto de esta formulación y piensa ahora la sociedad con el paradigma de la cibernética y la teoría de la autoorganización, más cercana a la comprensión del modo de operar de la tecnología moderna.

Podría afirmarse, en cierto sentido, que este nuevo enfoque sobre la modernidad social está vinculado con las teorías iluministas en el sentido en que representa la realización del "desencantamiento", "secularización" o "desontologización" del orden social, en cierta medida previsto y deseado por el enfoque racionalista. Pero la desontologización de las teorías de la sociedad pasaba necesariamente por la puesta entre paréntesis de la realidad del individuo como entidad autónoma, puesto que su sentido unitario dado por el hecho de ser sujeto de razón, como también por su existencia corporal indentificable, representa precisamente el fundamento de una afirmación ontológica, de un principio de realidad. Mientras la sociedad no tiene una corporeidad determinada, el individuo sí

[1] Véase C. Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, Obertura.

la tiene, de modo que la afirmación del individuo es necesariamente el reconocimiento de un principio de realidad más fuerte que el de los sistemas de comunicación sociales. La teoría de sistemas da así el paso decisivo de la desontologización de la realidad social poniendo al individuo, en calidad de "caja negra", como una de las tantas indeterminaciones existentes en el medio ambiente de la sociedad, y refiriendo la realidad de esta última sólo a sí misma y no a una realidad externa a ella. Por ello, se afirma ahora que la sociedad tiene una constitución autopoiética que no puede explicarse sino recursivamente por las propias operaciones que la constituyen.

Desde el punto de vista de su forma de organización, la sociedad moderna puede ser definida como aquella cuyos mecanismos de diferenciación social se constituyen funcionalmente, lo que quiere decir, mediante procedimientos de reducción de la contingencia frente al medio ambiente en que operan, dando origen a procesos de selección que determinan el ámbito de cada una de las funciones. Se trata, como puede apreciarse fácilmente, de un proceso circular de autodiferenciación en que las funciones sociales no están referidas a ninguna hipótesis ontológica acerca del cosmos, del individuo o de la sociedad, sino a los propios mecanismos sociales que las diferencian y definen.

Tal mecanismo de diferenciación social no ha cambiado objetivamente desde el inicio de la sociedad moderna. Por ello, desde este punto de vista, no tiene mucho sentido hablar de "postmodernidad", si con ello quiere indicarse una forma de organización distinta a la moderna. La diferencia de hoy y del siglo pasado es que ahora se ha cuestionado la filosofía del racional iluminismo y, por eso, se habla también del ocaso de las ideologías que en ella se fundaban. Pero este es un suceso que ha operado en el plano de la reflexión acerca de lo moderno y no en el plano de los procesos mismos de constitución de la sociedad funcional que han continuado siendo los mismos que están en vigencia desde la desaparición del régimen estamental. Los científicos sociales están hoy más conscientes del significado de una sociedad funcional, y por ello, han comenzado a cambiar sus teorías acerca de la modernidad.

2. Desencantamiento del mundo y religión

Esta nueva visión acerca de la evolución de la sociedad hacia formas funcionales de diferenciación ha afectado también, obviamente, la visión que tradicionalmente la sociología le asignaba a

la religión. Mientras las teorías iluministas de la religión cuestionaron los supuestos metafísicos sobre la existencia de Dios y de su actuar en el mundo, reduciéndola a ideología o convicción individual no sustentable racionalmente, intentaron, no obstante, salvar su dimensión ética, reconociéndole un papel significativo en la conformación de la voluntad e, indirectamente, en la socialización de actitudes y costumbres que favorecían la convivencia. Así, durante mucho tiempo la sociología puso su atención en la función de integración social desempeñada por la religión, sea porque sus categorías básicas reflejaran simbólica o analógicamente las paradojas propias de la constitución del orden social, como lo hizo Durkheim,[2] o porque era posible diferenciar un *ethos* social particular vinculado a las formas de la creencia religiosa, como lo hizo Max Weber.[3]

¿Pero qué puede quedar de la experiencia religiosa si la sociedad pierde toda dimensión ontológica y el individuo es considerado parte del medio ambiente? ¿Es también la religión parte del medio ambiente de la sociedad o es todavía, y en sentido propio, un sistema? La teoría de sistemas se ve en la obligación de reconocer que la religión evoluciona "contraadaptativamente" perseverando en una semántica que ineludiblemente está obligada a hacer afirmaciones ontológicas (la existencia de Dios o, al menos, de lo "numinoso"). Paradójicamente, esto favorece su propia diferenciación del resto de los subsistemas sociales, de suerte que, en lugar de desaparecer en medio de substitutos funcionales, ella misma ha tendido a consolidarse como un subsistema propio, con formas específicas de comunicación y con códigos estables capaces de realizar las selecciones exigidas a toda organización diferenciada. Sin embargo, de otra parte, ya no se puede definir su función como de "integración social", al menos no para la sociedad en su conjunto, sino sólo, como cualquier otro subsistema, para quienes operan en comunicación con él. Teóricamente (y también los datos empíricos parecen avalarlo), alguien podría pasar por la existencia sin haberse hecho nunca alguna pregunta religiosa y sin haber planteado la demanda correspondiente al subsistema que organiza las conductas religiosas.

---

[2] Véase E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, Introducción y cap. I.

[3] Véase Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, 1969.

Esta extraña figura funcional de la experiencia religiosa no queda relegada, sin embargo, en la visión sistémica, a la organización de una entidad particular que satisface el capricho religioso de quienes pertenecen a ella. Su comportamiento "contra-adaptativo" requiere de una explicación más universal. Por ello, se le puede reconocer una función global sobre la sociedad, al menos en el sentido de que ella elabora una forma de comunicación universal acerca del significado de la experiencia humana que abarca a la sociedad en su conjunto y donde nada queda excluido. Luhmann remite esta función social a la existencia de las paradojas, y a la necesidad de su reconocimiento y resolución: "Ella es socialmente necesaria porque el inconmensurable horizonte general de sentido de la comunicación humana puede encontrarse a cada instante con problemas del tipo de las paradojas, indecisiones o indeterminaciones que no pueden ser resueltas por la comunicación en curso".[4] Naturalmente, esto no excluye la existencia de sustitutos funcionales, especialmente, el rol que asume la ciencia en el mundo contemporáneo como forma de observación e interpretación del mundo. Pero la ciencia no puede fundar científicamente sus presupuestos de observación, los cuales quedan fuera del método científico y no está, por decir así, en un mejor pie frente a la religión. Por ello, ciencia y religión coexisten como dos formas del discurso universal acerca de la totalidad del mundo.

Podría decirse, en consecuencia, que la religión tiene, desde la perspectiva sistémica, la función de "desparadojizar" las paradojas en el sentido propio que se le ha reconocido tradicionalmente al concepto de "revelación", es decir, que manifiesta y oculta simultáneamente. La contradicción entre finito e infinito, necesario y contingente, decible e inefable, universal y particular, eterno y temporal, inmanencia y trascendencia sólo pueden representarse en su significado, pero no pueden resolverse en favor de uno u otro polo de la tensión que estas paradojas abarcan sin caer en contradicciones. Al reconocerse una paradoja como tal, sea en el campo lingüístico o en su representación simbólica, la comunicación puede continuar en su operatividad sin que la referida paradoja la

[4] N. Luhmann, "Tradición y modernidad: las relaciones entre religión y ciencia" en *Teoría de los Sistemas Sociales II (artículos)*, Chile, Universidad Iberoamericana & Universidad de Los Lagos, Osorno (Chile) 1999; Véase también del mismo autor "Die Ausdifferenzierung der Religion" en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd.3 Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

obstaculice o la disuelva. Esto es propiamente lo que quiere decir la expresión "desparadojizar". No se trata de hacer una falsa resolución ni de recurrir a fórmulas reduccionistas, sino de reconocer la existencia del límite humano allí donde existe y cómo éste es desbordado por el significado, el cual sólo puede reconocerse de modo analógico.

Me parece interesante hacer notar que la reflexión de la teoría de sistemas sobre la religión no llega a una conclusión distinta de la que tradicionalmente se ha planteado al interior de la misma teología o en las descripciones fenomenológicas de la experiencia religiosa, desde la obra de Otto a nuestros días. Todos estos enfoques coinciden en mostrar que el núcleo de la conciencia religiosa está determinado por la experiencia del misterio. La "misteriosidad" del misterio no reside en su condición de "desconocido", sino por el contrario, en su condición de "revelado" y hecho presente a la condición humana. Otto usa las palabras *estremecimiento, estupor, fascinación, horror ante lo heterogéneo e indeterminado* para describir la experiencia subjetiva de lo *numinoso*. La teoría de sistemas, constituida como una teoría de la observación de los observadores, prefiere usar la expresión *paradoja*. Pero en sustancia no difieren. La cuestión central, sin embargo, no es que la paradoja se tematice en el discurso de la sociedad, sino que el propio subsistema religioso encarna la *paradoja* al interior de la sociedad. Por ello, aunque sea posible atribuir a la religión vínculos funcionales con los restantes subsistemas sociales, no son esos vínculos los que constituyen su fundamento, sino la existencia misma del misterio presente, que da origen a una forma de comunicación paradojal y, en este sentido, contraadaptativa en relación con los restantes subsistemas funcionales.

En efecto, mientras los sistemas funcionales habituales se constituyen por especialización, es decir, por eliminación de la redundancia en la comunicación, la religión opera *paradójicamente:* por una parte, sigue el mismo curso que los restantes sistemas funcionales al especificar un sentido propiamente religioso para los conceptos que utiliza; por otra, sin embargo, estos conceptos remiten siempre a la desproporción entre la condición limitada del entendimiento humano y la sobreabundancia de significado religioso de cualquier acto humano contingente, incluido el más pequeño y aparentemente insignificante. Ello, lejos de sacrificar redundancia, la multiplica. Por esto, a diferencia de las expectati-

vas constituidas sobre los sistemas funcionales que son predecibles y calculables en su riesgo, la religión enfrenta al ser humano a lo "imprevisible" e "inesperado". En el ámbito del misterio todo puede suceder, desde encontrar sentido al sinsentido o esperar la resurrección de los muertos. La codificación religiosa de las paradojas no elimina así la sobreabundancia de significado, sino que la muestra explícitamente como sobreabundancia.

La tesis weberiana del *desencantamiento* del mundo introducido por el proceso de racionalización de la modernidad se funda en la perspectiva de reducir la religión a la moralidad, como una suerte de *ética de la convicción*. Aunque no se descarta totalmente la existencia de paradojas, ellas quedan acotadas, esencialmente, a la actitud de aprecio o desprecio del mundo, y a partir de ella, a la justificación de la acción intramundana. No cabe duda de que la dimensión ética de la justificación de las conductas es un aspecto relevante de la organización religiosa, pero no agota en absoluto la conciencia religiosa. La experiencia del misterio como afirmación de la sobreabundancia de significado tiene, ciertamente, consecuencias en el plano moral, especialmente, en la afirmación de la reciprocidad como fundamento del orden justo. Pero las paradojas que involucra sobrepasan el plano de la conducta y la justificación del orden social abarcando la totalidad de los factores que constituyen la realidad, sin exclusión *a priori* de ninguno de ellos: la vida y la muerte, el cosmos y la historia, lo previsible y lo imprevisible, el ser y la nada. Si las teorías fundadas en la filosofía de la Ilustración creyeron que los supuestos metafísicos de la religión se habían desmoronado por la racionalización de la conducta social, la teoría de sistemas muestra, en cambio, cómo las preguntas metafísicas tradicionales vuelven a plantearse tanto en relación con el medio ambiente como en relación con el propio sistema, o más bien, con el sentido de la diferenciación entre sistema y medio ambiente. Con cuánta mayor razón se puede sostener esta hipótesis si efectivamente se observa que la evolución social conduce a una relación no jerarquizada entre los subsistemas, de modo que cada uno de ellos es prioritario en relación a la función específica que ha diferenciado y codificado en su propia operación. El subsistema político ve a la sociedad desde las alternativas de la acción política, el económico desde las alternativas económicas y así sucesivamente con cada uno de ellos. El subsistema religioso lo ve desde la religión. Y si en parte puede afirmarse que esa especialización es en sí misma una forma de

desencantamiento, la multiplicación de las paradojas del sentido que introduce una sociedad compleja, multiplica asimismo las posibilidades del discurso y de la experiencia religiosa en los dominios más variados de la actividad social sin excluir prácticamente a ninguno. A continuación trataré de analizar este fenómeno en relación a la tradición cultural de los países andinos.

3. La tradición barroca y las culturas de la oralidad

En muchos trabajos anteriores he expuesto mi tesis acerca del papel del barroco en la formación de la cultura iberoamericana y acerca de la permanencia de este núcleo cultural hasta nuestros días a pesar de las variadas influencias recibidas desde el siglo XVIII en adelante. No es esta la ocasión de repetir los argumentos que conforman esta tesis que, como toda tesis de interpretación de la historia de la cultura, está sujeta a variaciones y enriquecimientos.[5] Quisiera concentrarme solamente en aquellos aspectos más directamente vinculados al tema religioso, comprendidos, sin embargo, en el trasfondo cultural de lo que representa la experiencia de encuentro entre la cultura oral y la cultura escrita, y más recientemente, la cultura audiovisual.

En mi concepto, el barroco corresponde no sólo a un determinado estilo de la expresión artística de una época, de la plástica, la literatura o la arquitectura, sino a la primera forma cultural propiamente moderna que abarca la totalidad de las formas de convivencia y los paradigmas del pensamiento en una dimensión intencionalmente universal, buscando abarcar, por una parte, la totalidad de los pueblos de la tierra y sus culturas, los que comenzaban a interconectarse por la expansión europea a ultramar, y por otra, la síntesis entre la naciente cultura escrita y las variadas tradiciones orales existentes en las culturas regionales. Claudio Véliz[6] no duda en calificar la reforma católica tridentina como el hecho cultural más relevante de la modernidad latina, sólo comparable a la Revolución Industrial como el hecho cultural correspodiente de la tradición anglosajona. Los países iberoamericanos y sus culturas fueron protagonistas destacados de esta

---

[5] Véase Pedro Morandé: "La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana" en: Revista *Persona y Sociedad*, vol. X, núm. 1, abril de 1996, Ilades, Santiago.

[6] Claudio Véliz, *The Gothic Fox*, University of California, 1996.

visión del *Nuevo Mundo*, que está en la base de lo que habitualmente entendemos por modernidad.

Pues bien, habría que señalar que el conflicto entre oralidad y escritura puede ser muy profundo en una cultura, si ella no realiza un esfuerzo deliberado de interrelación, reconciliación y síntesis entre ambas. No se trata sólo de una cuestión relativa a los instrumentos de transmisión del saber y de la experiencia histórica, sino que desde la escritura y desde la oralidad se estructura una perspectiva enteramente distinta del significado de ser sujeto en la historia. Se trata de un horizonte diferente de la presencia en el mundo y en la sociedad. La oralidad requiere necesariamente para desarrollarse de una presencia colectiva, de una *copresencialidad*.[7] No se puede vivir en una cultura oral estando solo, como Robinson en su isla. Necesita de alguien, necesita escuchar y hablar. La experiencia originaria del diálogo requiere del gesto y de los espacios de encuentro en donde sea posible descubrir la presencia de otros. Este espacio de encuentro, donde acontece la experiencia de nombrar y ser nombrado, es lo que constituye propiamente el núcleo de la cultural oral. Desde ahí se va extendiendo a todos los restantes ámbitos de la convivencia: la diferenciación del espacio sagrado y del profano, del espacio doméstico de la familia, del espacio público, del espacio del mercado y del intercambio económico, etcétera. Estos espacios no son del individuo, sino del pueblo, de la comunidad. La tradición oral no se estructura por el discurso, sino por el rito, la organización cúltica, los bailes, la fiesta, las asociaciones comunitarias en torno a los actos de celebración.

La conciencia religiosa, en mi opinión, es inseparable de la presencia, por ello es tan arcaica como las culturas orales. En ella no sólo se reconoce la presencia individual de cada persona, sino que se reconoce en ese otro la referencia a una realidad más grande, al *misterio* presente. Cada objeto y cada persona presente es hierofante. Oculta y revela, simultáneamente, el contorno de una morada compartida por los seres humanos, por los seres vivos y por todo lo existente. Como se observa en el ritual y la fiesta religiosa, se representa la condición común de la limitación huma-

[7] Véase C. Cousiño & E. Valenzuela, *Politización y monetarización en América Latina*, cap. I, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1994.

na, de las necesidades de salud y bienestar, de la condición mortal que aspira a trascenderse, del medio ambiente natural que se necesita predisponer favorablemente para la continuidad de la sociedad. Las diferenciaciones propias de la división del trabajo, de las formas de gobierno y de la organización funcional de la sociedad, aunque no desaparecen, quedan sin embargo confrontadas, paradójicamente (en el sentido luhmanniano del término), con la condición común de todos los seres humanos. En la fiesta se muestra el *sujeto colectivo* que no puede manifestarse habitualmente en el ámbito de la diferenciación social.

La cultura escrita, en cambio, enfrenta al hombre con un argumento y no con una presencia. Este argumento, representado por una ley, por una norma, por una máxima o por un consejo, le dice lo que puede hacer y lo que no debe hacer. La cultura escrita enfrenta al sujeto al texto *universal* desde el cual puede expresar sus cavilaciones y criticar su propia experiencia. Desde luego que, en relación a la tradición oral, esta experiencia cultural representa una nueva cualidad, puesto que permite ampliar el horizonte particular de cada persona, liberándola de las limitaciones propias de las circunstancias sociales e históricas en que ella se da. Por ello, permite también la crítica, al confrontar la particularidad de cada experiencia con la generalidad de un argumento. Pero para que ello sea posible, debe suponer que la cultura escrita no sea usada contra la tradición oral para descalificarla como pre-reflexiva o simplemente irracional y no fundada, sino que debe tener la intención de integrar su sabiduría y proyectarla en la nueva síntesis que ella hace posible.

En nuestra literatura castellana existe un testimonio barroco inigualable acerca de la relación entre oralidad y escritura, y de sus posibilidades de diálogo y de síntesis: El Quijote de Cervantes. En efecto, el Quijote y Sancho representan a la escritura y a la oralidad. El Quijote es aquel que ve el mundo sólo por medio de los libros, y por eso su criterio de interpretación de la realidad es la institución de la caballería que ha aprendido por la asidua lectura de los libros de su biblioteca. Sancho representa el mundo de la oralidad, de la experiencia cotidiana que se transmite de generación en generación, del sentido común. Cervantes se las ingenia para mostrar las dificultades propias del encuentro entre estos dos mundos. Ciertamente, no es nada fácil. Pero se ingenia también para mostrar el mutuo aprecio que nace de ambos personajes hacia la sabiduría de la que es portadora cada uno de ellos, sobrepasando

la experiencia de una relación nada más que interpersonal en una evaluación positiva de ambas tradiciones culturales.

Esta misma experiencia de integración y síntesis está en la base de la religiosidad popular iberoamericana. El barroco mestizo americano es una de las expresiones culturales que revelan con mayor hondura el encuentro y síntesis entre las tradiciones culturales diversas que se pusieron en contacto en nuestra región. En muchos países se conserva hasta hoy el esplendor de los templos cuyos altares fueron revestidos de oro y plata, cuyas bóvedas y columnas pintadas recogen la flora y fauna local, figuras míticas de variado origen y la exuberancia de la naturaleza americana, y cuyos muros fueron adornados con hermosos cuadros de escuelas y pintores mestizos. En algunos casos, la nueva posibilidad de síntesis cultural introducida por la cultura escrita también alcanzó a las tradiciones indígenas. Pero es evidente que muchas de ellas, incluso hasta la actualidad, no han podido incorporarse a la escala de la escritura desde su lengua materna. Factores de dominación política o económica, dificultades de transcripción fonética, pero sobre todo, la dificultad de universalizar el propio idioma más allá de las fronteras en un espacio geopolítico de mayores dimensiones, han impedido una síntesis mayor de oralidad y escritura.

La religiosidad popular latinoamericana ha sido, en mi opinión, un espacio espontáneo de encuentro cultural, no instrumentalizado por factores sociales externos. Quisiera advertir que el calificativo *popular* de la religiosidad no está empleado aquí con el propósito de restringir su realidad sólo a un cierto sector de la población, definido con criterios socioeconómicos o por una estructura oligárquica de clases sociales. La expresión *religiosidad popular*, no es restrictiva. Se refiere a la conciencia y experiencia religiosa de los *pueblos* y, en este sentido, se vincula muy íntimamente a su identidad histórica y cultural. Sabido es que la conciencia religiosa desarrolla un profundo sentido de pertenencia, de participación en una realidad que trasciende los criterios e intereses individuales. Aprecia también compartir la vida y el destino con otros. Propone un sentido y una interpretación a cada acontecimiento histórico. Aun reconociendo que en muchos ámbitos específicos de la vida social se produjo una discontinuidad y ruptura de las tradiciones culturales amerindias, en el ámbito religioso, en cambio, fue posible encontrar principios de continuidad y de integración, que no sólo sustentaron la cohabitación o convivencia entre tradiciones culturales distintas, sino que dieron sustento a la novedad sociológica del mestizaje. La devoción mariana en todos los países iberoamericanos (y se

puede mencionar en forma arquetípica la devoción guadalupana) es una clara expresión sociológica de esta experiencia histórica de integración de culturas distintas, al mismo tiempo que una explícita valoración de la tradición indígena y del mestizaje.

Si se compara la experiencia cultural europea y la iberoamericana, es muy importante recordar que Iberoamérica no conoció la Reforma. También quedó preservada de la experiencia europea de la guerra religiosa y del principio jurisdiccional que obligaba a los súbditos a tener la religión del príncipe, como sucedió en el área europea reformada, de tal suerte que ella se constituyera en una *razón de Estado*. Esto dio a nuestro barroco un sentido diferente al que adquirió en Europa, aunque compartiera también con él algunos de sus rasgos. La religiosidad iberoamericana no dividió territorios, ni justificó tampoco la adquisición de los mismos. No predicó la indiferencia frente al mundo profano, ni tampoco lo exaltó como lugar de la gloria o como indicador de la bienaventuranza. Su presencia fue más bien integrativa y civilizadora, asumiendo la defensa de los derechos de la población aborigen ante el abuso o el maltrato recibido de diferentes fuentes. A pesar de que se habla tanto del régimen de *patronato* que vinculaba a la Iglesia con la corona, no fue la religión un arma de gobierno, como explícitamente se planteó en Europa, sino una expresión del encuentro y síntesis entre tradiciones culturales diversas.

Como es visible hasta en la actualidad, la religiosidad popular ha organizado el espacio y el tiempo de la población. Es fundamental, a este respecto, comprender la noción de lo sagrado. Las culturas amerindias, como se sabe, veneraban la naturaleza como lugar de la vida y de la fecundidad, es decir, como hábitat humano, hasta el punto de hablar de ella como de la madre *(Pachamama)*. Pero era también y simultáneamente, el hábitat de los espíritus y divinidades, con quienes el hombre tenía que compartir el espacio. Por ello, en la topografía podía leerse la jerarquía de la vida y el puesto del hombre entre los dioses. Por su parte, el tiempo también era compartido por la naturaleza, el hombre y las divinidades. La acomodación de la vida a los ciclos de fertilidad de la tierra, sea en el ámbito agrícola o en el de la recolección y la caza, imponía al hombre el ritmo de la vida cíclica que, en combinación con el movimiento de los astros, determinaba el calendario, especialmente, la sucesión entre el trabajo y la fiesta.

La presencia del cristianismo no alteró sino que confirmó el sentido religioso del espacio y del tiempo. De modo expreso e

intencional, en ciertas ocasiones, o en forma inconsciente en otras, los lugares del culto cristiano se ubicaron en el mismo sitio que ya había sido consagrado por la religiosidad amerindia, y el calendario de las fiestas tuvo en cuenta también los ciclos de la vida agrícola. A su vez, el ritmo litúrgico del día quedaba determinado por la presencia de la luz del sol, lo cual no era distinto del ritmo cotidiano establecido para la población aborigen. Lejos de Iberoamérica quedó la experiencia europea de medir el tiempo desde la rentabilidad del dinero o del préstamo a interés. Una fórmula semejante de organización social suponía un grado de secularización de las estructuras que no existía ni entre las culturas amerindias ni en el cristianismo barroco iberoamericano.

El lenguaje del barroco mestizo iberoamericano fue antes simbólico que ideológico, y por esta razón ha tenido en la religiosidad popular un canal privilegiado de transmisión de la memoria cultural de la oralidad. La religiosidad popular iberoamericana tiene, en efecto, una estructura cúltica. A diferencia del pietismo y del puritanismo europeo y norteamericano, la piedad popular entre nosotros es eminentemente ritual. Se manifiesta en las romerías y procesiones, en los bailes, en la exposición de exvotos, en las bendiciones, en la sanación de los enfermos, en las devociones penitenciales, en el esplendor de la fiesta. No hay rastro de moralismo en ella. Por el contrario, ha llegado a ser criticada, en ocasiones, por ser relativamente indiferente frente a conductas permisivas que suelen acompañar las grandes aglomeraciones de personas. También se le ha reprochado la invariable presencia en la fiesta religiosa del comercio ambulante y hasta de los juegos de azar. La religiosidad barroca iberoamericana está orientada a la experiencia del misterio, a la manifestación del poder salvador divino y no a la moralización de las propias conductas o de las ajenas. Por ello, aunque a veces se ha intentado utilizarla con fines pedagógicos, ha preservado su carácter litúrgico que entronca con las más antiguas tradiciones religiosas amerindias.

Si en el barroco europeo se intentó constituir una mediación entre las tradiciones populares de la oralidad y el fundamento clásico de la naciente cultura escrita, en Iberoamérica predominó la tradición oral. De ahí el importantísimo papel desempeñado por las oraciones memorizadas, por el canto a lo humano y a lo divino (décimas), por el teatro popular, tanto sagrado como profano, por la rutina de las devociones y de la piedad, por el catecismo, que fue siempre entre nosotros, un texto para ser recitado. Aun hoy la

religiosidad popular conserva estas características. Vive de la oración antes que de las fórmulas teológicas, de la fatiga del peregrino y del "promesante", antes que de las preguntas y de las *cuestiones disputadas* de los intelectuales. Esto no significa que su lógica sea afectiva antes que racional. Se trata de una estructura perfectamente racional, sólo que su lenguaje no es el de la cultura escrita, sino el de la oralidad, el lenguaje simbólico y analógico. En rigor, ha hecho de la liturgia su lenguaje, a diferencia de la religiosidad de las élites, que suele desplegarse en el doble registro, paralelo y yuxtapuesto, de la liturgia y del sermón.

La aparición en Iberoamérica de las corrientes ilustradas en la segunda mitad del siglo XVIII comenzó una deliberada introducción de la cultura escrita que culmina con la formación de los estados nacionales. Durante todo el siglo XIX, en un horizonte tenido por *fundacional* se intenta la constitución del individuo como *ciudadano*. A ello colabora el establecimiento de un marco jurídico político que regula las funciones públicas y la organización estatal de la educación, que intenta ser definida como *el templo* del saber. Es sabido que, en algunos países, se traen incluso profesores metodistas para la organización de la formación pedagógica de los maestros, de tal modo de provocar una discontinuidad con la tradición oral barroca. Sin embargo, a pesar de la gran influencia de esta nueva forma de estructuración de la cultura, su propia oposición a las tradiciones orales arraigadas le impide, sin embargo, establecer una nueva síntesis cultural. Particularmente significativa es esta ausencia en el plano religioso. En Iberoamérica no logró desarrollarse una crítica sistemática a la religión, para separarla de los nacientes sistemas funcionales, particularmente del sistema político, que abarcara su teología o sus presupuestos metafísicos. Las querellas religiosas se estructuraron durante el siglo pasado sobre la base de cuestiones prácticas, continuando con la argumentación que había motivado la *expulsión de los jesuitas* en la segunda mitad del siglo XVIII, y que dio origen a la formación de oligarquías criollas de dominio regional.

La participación en la cultura del texto se ha utilizado como señal de distinción social, como forma de diferenciación de los grupos emergentes en relación al mestizaje, sobre todo cuando se abrieron oportunidades efectivas de movilidad social ascendente. Pero no logró constituir al *individuo* en la dimensión de universalidad y de autonomía de la voluntad propias de la revolución burguesa europea. La cultura escrita entró en Iberoamérica de

mano de las oligarquías criollas, y reivindicó la soberanía del Estado territorial pero no la del individuo. Por ello se ha hablado, con razón, de que en Iberoamérica se dio propiamente la constitución de estados *patrimonialistas*. De ahí que la modernización haya venido acompañada durante prácticamente todo el presente siglo, y en algunos casos hasta hoy mismo, de fuertes movimientos *populistas*. Pero el populismo, como forma cultural, no constituye al *individuo*, sino que reproduce en la ciudad la estructura patrimonial de la *hacienda*.[8] La religiosidad popular ha acompañado también este proceso sin que sea notorio a este respecto algún campo especial de disfuncionalidad.

La nueva etapa de la modernización iniciada desde hace unas décadas, no se ha originado en una revolución política, sino en una revolución económica. La apertura al comercio internacional, la monetarización de la economía y la transferencia tecnológica han sido los motores de este proceso. Es posible que sus efectos alcancen en el futuro a toda la población. Por el momento, parecen circunscribirse más bien a los círculos de la literalidad, que tienen acceso a una mejor calidad educacional y a la formación superior. Como muestra el proceso de concentración de los ingresos y también de centralización de las inversiones en pocas ciudades, a pesar de los esfuerzos deliberados por contrarrestarlos, no se visualiza cómo puedan generalizarse en el corto o mediano plazo los beneficios del desarrollo. A diferencia de lo que se pueda pensar en el plano económico, la distancia entre la oralidad y la literalidad no se disminuye por *chorreo*. Ambas formas de cultura tienen su propia racionalidad.

Ahora bien, es efectivo que la monetarización y el incremento de la productividad han ido acompañadas de una exaltación de la competencia y de los logros individuales. Sin embargo, la economía como tal nunca ha constituido al *individuo* como categoría universal. Como lo demuestra la teoría de sistemas, la diferenciación autónoma del subsistema económico requiere sólo de la constitución de *vendedores* y *compradores*. Si ellos son o no individuos, es un problema de diferenciación y segmentación de los mercados y no un presupuesto de su operación. Totalmente distinta fue la constitución del individuo en el orden político. Allí los conceptos de soberanía, de voluntad de poder, de representación popular, de

---

[8] *Ibidem*, cap. III.

derechos humanos universales, requieren el concepto de individuo como presupuesto, y no como fruto o resultado de la misma diferenciación. El individualismo de las ideologías neoliberales es, por lo dicho, un refuerzo funcional de la articulación de mercados desagregados, y no, como algunos malinterpretan, en mi opinión, el fundamento de un nuevo orden social y cultural.

La religión no ha sido tocada directamente por este proceso, sino sólo indirectamente. Ella no se constituye por la oposición de la compra/venta, aun cuando muchos quieran considerar también los bienes espirituales como bienes transables. Las paradojas planteadas por la conciencia religiosa llevan al límite, precisamente donde no hay posibilidad de transacción, sino sólo de la revelación de la paradoja como tal. Así, mientras el mercado funciona por la estructuración de precios, la religión recuerda la dimensión absoluta de la gratuidad en la estructuración de la existencia. Otra vez, se puede recordar la tesis de Luhmann de que la religión evoluciona en forma *contraadaptativa*: valora la pobreza frente a la riqueza, el valor no monetario frente al monetario, la solidaridad frente a la competencia, la eternidad frente al *tiempo es oro* o al contemporáneo *just in time*. Algunos han visto en ello una suerte de *oposición* religiosa al esquema económico implantado como estrategia de la modernización, una forma de resistencia cultural, queriendo situar la religión entre las fuerzas conservadoras opuestas a la modernidad. Sociológicamente, en cambio, parece más acertado interpretar esta contraadaptación como la manutención de la función propiamente religiosa de la representación de las paradojas de sentido y de la sobreabundancia de significado en relación al orden funcional.

Concluyo señalando que el contexto creado por la naciente cultura audiovisual, lejos de hundir más el patrimonio de la cultura barroca de la oralidad, le ha dado a ella una inesperada oportunidad de expresión que la literalidad nunca le concedió. La tradición oral, como hemos señalado, se estructura sobre la presencia, y por ello, representa una cultura de la imagen. En qué medida esta nueva tecnología potenciará la tradición barroca iberoamericana es algo que todavía está por verse y es prematuro juzgar este hecho en sus resultados. Desde el punto de vista de la teoría sociológica representa un fascinante desafío que permite tomar distancia de los paradigmas nacidos del racional iluminismo, especialmente de su tesis básica de considerar la realidad social como una *filosofía-hecha-historia*, y considerar, en cambio la posibilidad de que las

teorías de la modernización sean contingentes en relación con el proceso mismo de la modernización, cuyo soporte no es una teoría específica de la modernidad, sino la introducción de una forma funcional de organización de la sociedad.

HERMÉNEUTICA EN VIVO

Entrevista a Andrés Ortiz-Osés

*Luis Garagalza**

Andrés Ortiz-Osés (maestro) y Luis Garagalza (discípulo) se entrevistan el uno al otro según un registro filosófico-existencial que los presenta a ambos como hombres simbólicamente transpuestos o complementarios, y como abordando, por ejemplo, el tema de Dios, a partir de un giro necesario desde la escolástica y la religión tradicional, a la filosofía hermenéutica de corte simbólico y la labor crítica del intelecto o libertad de interpretación. Los términos de conexión entre pensamiento y vida traducen en uno y otro una filosofía de la mediación cultural, o una hermenéutica cultural para la que el símbolo y el sentido son lo que pueden animar o revitalizar a un pensamiento recluído en un racionalismo estrecho. Y si Garagalza se preocupa por desarrollar —entre otras cosas— un sentido psico-antropológico de la religión, Ortiz-Osés desarrolla el elemento del sentido (verdad y bondad, mediación entre lo racional e irracional) como proyección cultural con fundamento en la vivencia profunda, a la vez que como aquello cuya representación filosófica máxima es Dios: ambos autores, sin embargo, insisten en el recurso específicamente hermenéutico de un implicacionismo abierto.

Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, Huesca, 1943) es un personaje singular, en el que el cruce de lo aragonés (por parte de padre) con lo vasco-navarro (por el lado materno) ha resultado sumamente fecundo, habiendo cuajado ya en una amplia e importante obra filosófico-hermenéutica en la que la independencia y libertad de pensamiento se combina con la radicalidad en los planteamientos. Probablemente esa independencia y radicalidad son las que le han permitido mantenerse fiel a su proveniencia y formación cristianas, manteniéndose al mismo tiempo abierto tanto respecto a sí mismo como respecto a los saberes "del siglo". Su comprensión radical e independiente del cristianismo genera en él una fidelidad al sentido del mensaje cristiano, que le obliga a perseguirlo más allá de la

literalidad de la doctrina en una inacabable interpretación simbólica. Podríamos, pues, caracterizar a Andrés Ortiz-Osés como un cristiano bien informado que ha sabido respetarse a sí mismo (y, por tanto, respetar también al otro) tal como es, como persona.

Esa apertura, tanto a sí mismo como a las filosofías y las ciencias humanas actuales, se concreta en una ampliación de su horizonte filosófico mediante estudios en Roma y sobre todo Innsbruck, donde se especializa en hermenéutica filosófica. Tras retornar y establecerse en Bilbao, en cuya Universidad de Deusto es en la actualidad Catedrático, Ortiz-Osés se sumerge en un ejercicio práctico de interpretación de la mitología vasca, centrada en torno a la figura de la Gran Diosa Mari. Con esta inmersión en el simbolismo matriarcal, la inicial hermenéutica filosófica se va reformulando originalmente como una hermenéutica de orientación antropo-simbólica, su discurso filosófico se va tornando cada vez más hacia lo concreto, existencial y "cotidiano", y se dedica finalmente al cultivo del estilo aforístico en el que podríamos ver una especie de ingreso hermenéutico en el presente.

La realización de la siguiente entrevista durante varios encuentros a lo largo del verano ha servido para ratificar una relación de más de veinte años, que fue primero de alumno y profesor, después de doctorando y director, para prolongarse en una amistad filosóficamente animada y compartida con un círculo de colegas como Patxi Lanceros, Josetxo Beriain, Manolo Eairaun, Jon Baltza...

Sección primera. Circunstancias y remediaciones

LG.- Podríamos comenzar poniendo tu pensamiento y tu obra en conexión con tu existencia, con tu vida, con tu biografía.

AOO.- Efectivamente, yo, y creo que también la gran mayoría de presuntos filósofos, pensadores, antropólogos, etcétera, han comenzado y terminado por tematizar y articular su propia experiencia. Yo podría resumirla así: de un terrorismo a otro. Es decir, mi experiencia más fuerte o drástica es la del terrorismo, de los "maquis" contra el franquismo, en mi niñez, y que mi propia familia sufrió. Por lo tanto, enfrentamiento entre la extrema izquierda y la extrema derecha, entre el comunismo y el fascismo, entre los maquis y el franquismo. Y he aquí que huyendo de aquél terrorismo en mi pueblo aragonés, me vengo al ámbito materno del País Vasco,

mismo había sido, y sigo siéndolo en parte, un filósofo radicaloide, y ante esta situación de oposición de los contrarios, de lucha de los extremos, lo que trato es de radicar estos extremos o contrarios, erradicando así su extremosidad, relativizándolos por lo tanto y tratando de buscar un centro radical, un centro descentrado, un ámbito de disolución de este enfrentamiento que en nuestro país, y no sólo en nuestro país, ha resultado macabro.

LG.- Has formulado esta oposición de los contrarios de un modo político, general, pero ¿no se refleja también de algún modo en tu propia vida, en tu propio territorio mental, en tu interior?

AOO.- Bueno, efectivamente, a la larga lo que ocurre es que yo mismo me encuentro en medio del campo de batalla, no sólo a nivel político, sino a nivel cultural, interior o filosófico. Es decir, naturalmente uno encuentra en sí mismo y en su entorno esta dualidad de los contrarios, la derecha y la izquierda, el presunto bien y el presunto mal, lo uno y lo otro, lo de allá y lo de acá, lo conocido y lo desconocido, lo extraño y lo cotidiano, lo diestro y lo siniestro, y allí elaboro no sólo una filosofía de la mediación cultural sino una filosofía de la remediación existencial, o cómo coimplicar los contrarios.

LG.- Siguiendo con el tema de la oposición, parece que lo normal suele ser anclarse en uno de los extremos y encerrarse o atrincherarse en él. Tú, sin embargo, hablas de mediación. ¿Qué es lo que te impulsó a desidentificarte con uno de los extremos, haciéndote salir a la búsqueda de lo otro, de esa mediación?

AOO.- Bueno, pues en parte yo mismo quedo descolocado existencialmente con motivo de la muerte, del asesinato de mi padre. Por otra parte, empiezo a mezclar los contrarios al vivir en Aragón pero visitar Navarra, Estella, la tierra de mi madre. Por otra parte, aunque mi familia es de derechas, todos mis amigos en el pueblo eran de izquierdas. Además empiezo obviamente a reflexionar por una parte con categorías cristianas mediadoras y poco a poco también con algunas categorías culturales: leí de adolescente a Larra, por ejemplo. Añadiría que también me lleva a la negación de estos contrarios y a su mediación, la locura ambiente que he vivido en España y que quedó superada en mi estancia en Europa, donde descubrí la democracia como conjunción de los contrarios. Y por último añadiría un carácter personal, la ambivalencia psíquica que sin duda me caracteriza y que finalmente encontré que en Jung adquiría una connotación benévola, en el sentido de que puede haber una ambivalencia negativa, estática, pero hay tam-

bién, espero que sea la mía, una ambivalencia dinámica, creadora, abierta, implicadora.

LG.- De esta problemática surgirían entonces tus categorías de la mediación. ¿Me las puedes exponer brevemente?

AOO.- Bien, comenzaría personificando la oposición de los contrarios en dos figuras que en nuestra adolescencia fueron relevantes: la figura liberal, laica de Ortega y Gasset y la figura religiosa y romántica de Unamuno. Yo siempre he leído a ambos; ambos me han interesado y he encontrado una posibilidad de mediación. En realidad, sin embargo, he encontrado un montón de categorías que explicitan este afán de implicación de los contrarios. Así, por ejemplo, el mar y las aguas. Resulta que yo he nacido en el comienzo del desierto aragonés de los Monegros y siempre me ha fascinado por una parte el monte, que descubrí en Innsbruck, "el verde sagrado", y por otra las aguas, el mar, que he descubierto finalmente en el País Vasco. Las aguas y el mar simbolizan esta liquidación del ente, la licuefacción del ser. Del mar y de las aguas o, como dice la tradición germana, del lago, surge el alma (en alemán *Seele*, alma, vendría de *See*, lago). El alma es, por lo tanto, la evaporación anímica, la evaporación del agua, el espíritu húmedo. En mí hay una gran fascinación por el alma personificada como *anima*, que el maestro Jung y Erich Neuman han examinado hasta la saciedad. Es la fascinación por el espíritu femenino, por lo femenino. Precisamente en un ambiente tan antifeminista como ha sido el ambiente franquista, clerical o hispano en general, el *anima* significaba la absoluta complementaridad. Otra de las categorías de la mediación de los contrarios es la del sentido: el sentido habita en el alma, el sentido es la traducción del alma . Si el alma es *anima* femenina, el sentido sería *animus* masculino, la destilación masculina del alma. El sentido se sitúa también a un nivel de mediación entre los contrarios, entre la nada y el ser, fundamentalmente, entre lo irracional y lo racional. Yo sintetizaría en la música de Bach este interés mío por la mediación. En la música de Bach encuentro un sentimiento oceánico, es una música oceánica, es una vivencia marítima, en donde reflota el sentido a través de la impregnación de una música que sutura por saturación, que es la esencia del barroco, precisamente.

Sección segunda. Iniciación cultural

LG.- Vuestra generación fue educada en un medio en el que la escolástica se erigía como representante del pensamiento oficial. ¿Podrías explicar, siquiera esquemáticamente, cómo entiendes el paso en tu vida teórica y práctica desde la escolástica hasta el simbolismo?

AOO.- Efectivamente, desde siempre he luchado contra las diferentes escolásticas, probablemente a partir de la muerte de mi padre, porque la escolástica representa una sucedánea razón patriarcal. Ciertamente la escolástica clásica es una filosofía conceptual, racionalista-abstracta, pero políticamente aparece como legitimadora de un *status quo* que en el momento de mi juventud estaba representado por el patriarca Francisco Franco y otras ortodoxias eclesiásticas, sociales y culturales. Entonces ante la sequedad de la escolástica, su abstraccionismo y su formalismo, mi ruptura europea consiste en acceder a la filosofía hermenéutica, en contacto con Gadamer, con Coreth, a la que le propino un giro simbólico, pasando así de una filosofía abstracta a una filosofía existencial, asumiendo por lo tanto un trasfondo romántico. Aquí aparece, exactamente, mi propugnación de la cuestión del sentido frente a la verdad abstracta. Entiendo el sentido como una proyección, como una proyección cultural, pero *cum fundamento in re*, es decir, con fundamento en la experiencia, en la vivencia profunda. Para mí el sentido no dice meramente verdad sino verdad y bondad al mismo tiempo y, por lo tanto, me aparece como una posibilidad de romper desde dentro el entramado escolastizante que asfixiaba nuestro pensamiento.

LG.- ¿Es, entonces, en el interior de este giro, desde la escolástica pseudo-racionalista a la filosofía hermenéutica de corte simbólico, donde aparece toda la cuestión de la mitología matriarcal?

AOO.- Efectivamente, por una parte estudio a partir de Bachofen y en contacto con la contracultura, el feminismo y el ecologismo, la visión heterodoxa frente al patriarcalismo vigente, pero he aquí que esta teoría se me verifica en mi estancia en el País Vasco, en donde encuentro, aún sin interpretar, la mitología vasca recopilada por José Miguel de Barandiarán, la cual está enucleada en torno a la Gran Diosa Amari. He aquí entonces que el sentido, cuya representación filosófica máxima es Dios, se feminiza y se convierte en Diosa Madre. Si, como dice Fernando Pessoa, Dios es el alma

de todo, entonces este Dios que todo lo relaciona obtiene un sentido indefinido cuyo más apropiado nombre es el de Diosa, alma de todo, alma del universo, *anima mundi.*

LG.- Acabas de sintetizar la transformación que le imprimes a la filosofía, convirtiéndola en una hermenéutica simbólica con esa incisión matriarcal, y por lo tanto romántica, pero la cuestión que quiero plantearte ahora es si a partir de ella es posible obtener una filosofía práctica, es decir, una axiología, una filosofía moral, es decir, una concepción existencial.

AOO.- Sí, así es. Para mí la máxima divisa moral está contenida en Epicteto: *sustine et abstine*, que podríamos traducir como sostener el sentido y abstenerse del sinsentido. De todas formas yo quisiera hacer una traducción más amplia. En realidad la divisa de Epicteto dice "aguanta y abstente", es decir, aguanta la necesidad y abstente de todo lo demás, asume lo esencial y ábrete existencialmente. La podríamos traducir como implicación y apertura. Yo mismo defino mi filosofía práctica, moral, existencial como un implicacionismo abierto, el cual contendría dos elementos fundamentales; uno es estoico y el otro epicúreo. Defiendo por lo tanto, si quieres, un *estoicismo epicúreo:* recojo del estoicismo la autoafirmación; recojo del epicureísmo la solidaridad. Podemos hablar, así pues, de una autoafirmación solidaria, en donde no sólo se recoge el "sostenerla y no enmendarla", típicamente estoico, sino el sostener la realidad, el sentido, típicamente estoico, el aguantar la necesidad, pero también enmendándola, es decir, abriéndose en libertad al otro, que es el típico elemento epicúreo. Por eso defino mi filosofía como implicación y apertura, dicho en cristiano, amor y esperanza, dicho en filosofía clásica, esencia y existencia, dicho en psicología, introyección y proyección, inspiración y expiración.

LG.- Andrés ¿podrías ampliar tu visión del mundo y sintetizarla de alguna forma por última vez?

AOO.- De acuerdo. Yo diría que en filosofía soy estoico-epicúreo, en estilo artístico romántico-barroco, y en estilo vital trágico-cómico, de modo que siempre hay un intento de mediación entre la implicación y la explicación o apertura, entre la aferencia y la diferencia, entre los contrarios, incluso llego a creer que en mis aforismos lo más típico son los dos puntos que suturan o coagulan los dos hemistiquios o medias partes del propio aforismo.

Sección tercera. El mundo de la vida y de la muerte

LG.- Nos has hablado a menudo y también has escrito sobre la cuestión de la *ambivalencia* como una categoría fundamental en tu filosofar. Me gustaría que nos hablaras de esta ambivalencia a la que tú te refieres frecuentemente.

AOO.- En efecto, hablo de ambivalencia inspirándome en Carl Gustav Jung, el cual en el tomo 18 de sus *Obras Completas*, dedicado a la vida simbólica, expresa aquella famosa divisa, *Die Ambivalenz ist das Treibende, la ambivalencia es nuestro motor*, nuestro motor inmóvil y no inmóvil o inmovilizador. Así pues, ambivalencia significa flexibilidad, elasticidad, puenteo. En este sentido es una categoría fundamental para la actual posmodernidad. Yo lo diría con Nietzsche cuando afirma que toda victoria es inmoral, incluso la presunta victoria moral. De modo que no se trata de victoriarse o auparse sobre el otro, el contrario o uno mismo, sino aupar la propia otredad hasta conseguir esa especie de hierogamia, ambivalencia, ambigüedad, complejidad, que es lo típico de nuestra visión posmoderna. Podría decirlo también con García Lorca cuando define la realidad del mundo y de la tierra como mar, y al mar como un cielo caído. El mar como cielo caído dice dos cosas. En el mar se refleja el cielo, nostalgia del infinito, de lo absoluto, del más allá, y, viceversa, el cielo nos aparecería como un mar elevado, como un mar vertical, como una proyección. Aquí tienes una excelente visión de lo que yo denomino ambivalencia.

LG.- Antes de terminar quisiera que me dijeras alguna palabra acerca de lo que estás haciendo últimamente, que es específicamente la aforística. ¿Por qué el aforismo no en la juventud, sino en la madurez? ¿Qué significa el aforismo? ¿Qué es para ti la aforística?

AOO.- Para mí la aforístico es una ruptura con el sistema o presunto sistema, con la escolástica, por última vez, una apertura del sistema al mundo de la vida, un intento de reunir a don Quijote y Sancho Panza, como ya lo intentó Cervantes, es decir, un intento de fundar un lenguaje de ida y vuelta, un lenguaje coloquial, un lenguaje ordinario que asuma la razón afectiva, que para mí es la razón prototípica latino-mediterránea en general e hispana en particular. Por otra parte, naturalmente el aforismo significa para mí el ámbito de un escepticismo sapiencial, para decirlo inspirándome un poco en Montaigne, es decir, yo he llegado al aforismo

ciertamente por escepticismo, al ver los límites, al hacerme efectivamente, como tú dices, maduro, al ver una serie de trabas, imposibilidades y síntesis que uno procura y que se van desmoronando y también al tomar distancia irónica e irénica (irénica significa pacificadora: Irene es la Paz) y, por lo tanto, buscando un cierto refugio final, un recoveco último, una especie de sentido común crítico y diacrítico en el que, para mí, consiste la filosofía. Expresaría esta visión escéptica, madura, sapiencial con aquella fórmula o aforismo de nuestro poeta García Lorca al que acabo de recitar. En uno de sus versos más importantes dice: "la serpiente partió el espejo". Aquí está expresando García Lorca el paso del paraíso a la realidad viviente, el paso de la idealidad a la realidad real o vivida, es decir, la superación o rajadura del espejo, de la especularidad, de la irrealidad de un presunto inicio paradisíaco o final utópico, o estancia inmaculada o purista. La serpiente partió el espejo, es decir, el diablo, que es hiperrealista como Sancho Panza, le parte el espejo a Adán y Eva (y al mismísimo Dios) en el paraíso, haciéndolos caer en la tentación, pasándolos del paraíso irreal al mundo real. "La serpiente partió el espejo" significa que la especularidad y la especulación ceden aquí a una visión escéptica, a una visión vivencial y a una visión experiencial del mundo: paso del paraíso a nuestra realidad empecatada, mezclada, endemoniada, lo que significa que tenemos que contar con el demonio, con el pecado, con la carne y con el mal, no para superarlos sino para suturarlos.

LG.- También últimamente has hecho un guiño político, infrecuente en ti, hablando de "ecodemocracia". ¿Podrías explicitarnos este término por ti mismo aportado?

AOO.- Bueno, yo hablo de ecodemocracia uniendo lo ecológico y lo democrático. Democracia es esencialmente política, y lo político se refiere a la ciudad, a lo económico, a lo público, a los procedimientos ciudadanos, en una visión ilustrada y, en mi terminología, patriarcal-racionalista. Pues bien, junto a esta visión política, democrática, ciudadana adjunto el término "eco", para implicar en la política democrática la Cultura, el campo, lo ecológico, lo axiológico, lo cualitativo, es decir, el fondo matriarcal en mi terminología, que es el fondo romántico de la realidad.

LG.- Este romanticismo, al que tú no agredes pero al que tampoco renuncias, pienso que tiene que ver en tu vida y en tu obra con el tema, por ti mismo anteriormente señalado, de lo

matriarcal-femenino, es decir, de la Mujer, enigmática cuestión en tu obra.

AOO.- Efectivamente, la Mujer es un enigma para sí misma, como dijo Freud, y no digamos para los que no somos mujeres, en fin, más bien por desgracia. La mujer en la cultura china, hebrea o griega simboliza la puerta, la apertura. No extrañará por lo tanto que si Eugenio Trías habla de una filosofía del límite, yo hable de una filosofía de la puerta, de puertas abiertas, de la apertura, una hermenéutica aperturista cuyo símbolo obviamente es la Mujer y cuya presencia en mi obra tal vez se deba más bien, todo hay que decirlo, a un deseo insatisfecho: hablo de la Mujer porque me falta (no estoy casado como tú); hablamos de la Mujer porque no la tenemos (entre otras cosas porque es inatrapable).

LG.- Pero la Mujer significa también en nuestra cultura, simbólicamente, la paz. Antes has hablado de Irene, la Paz, el irenismo en tu sistema.

AOO.- Efectivamente, Irene significa la paz y el irenarca era precisamente el magistrado romano que se dedicaba a propugnar la paz. Podríamos hablar también aquí de otra figura mítica femenina, Iris, la consorte de Hermes, la figura femenina de la Paz, del arcoiris, del irenismo. Yo creo sinceramente que me he hecho bastante irenista no sólo porque siempre lo he sido, sino porque siempre lo he tenido que ser, en la reunión de mis contradicciones y de mis contrarios, pero tanto más en la reunión y síntesis de los contrarios y de las contradicciones que me rodean en este país de extremismos al que ya hemos aludido. Actualmente nos encontramos entreviendo el rostro de Irene, un nuevo rostro irenista, los irisa los rayos de Iris en la tregua indefinida que Eta ha promulgado. Ahora bien, quisiera que pasásemos de una tregua indefinida a una tregua infinita, porque yo creo que podríamos definir al hombre, mitológicamente, como la tregua de Dios, el hombre es posible por la tregua divina, porque Dios, la divinidad, instaura una tregua con su oponente eterno, el diablo, el disolutor, para que en ese intermedio sea posible la presencia del hombre. Deberíamos, entonces, internalizar y proyectar por última vez mi querida máxima de Epicteto que traducida finalmente coafirmaría la asunción de los contrarios, dicho musicalmente, el modo *sostenido* y el modo *abstenido* o *bemol*. En esta encrucijada estamos, en esta mediación estamos y aquí estaremos siempre. Frente al mito regresivo y a la utopía progresiva, construyamos un presente implicativo o implicacional abierto.

LG.- Recapitulemos, si te parece.

AOO.- Yo comienzo siendo un católico que, amenazado por la Escolástica, encuentra en la Hermenéutica europea de tinte protestante (representada por H.G. Gadamer) una salida a la interpretación libre. Pero esta hermenéutica liberal (protestante) reencuentra su contrapunto en una hermenéutica simbólica de signo católico (cuyo máximo representante es el amigo G. Durand). Si lo traducimos a terminología política, diríamos que la democracia liberal (patriarcal~racionalista) obtiene su correctivo simbólico en el comunitarismo (matriarcal-naturalista). Así mi hermenéutica propone una interpretación que se interpone entre los contrarios: en favor de un diálogo radical en el que pueda entreverse un sentido con sentido bajo, la advocación fratriarcal-personalista.

EL ENTREVISTADOR ENTREVISTADO

Entrevista a Luis Garagalza

Andrés Ortiz-Osés

Quisiera entrevistar a continuación a Luis Garagalza, realizando así lo que no suele hacerse: entrevistar al entrevistador. Al hacerlo se profundiza y continúa la entrevista anterior y su problemática filosófico-existencial. No en vano Luis Garagalza fue mi primer discípulo y, dada su fidelidad, bien podría llegar a ser también el último. En todo caso, la suya es una versión rejuvenecida y secularizada de la hermenéutica cultural que compartimos y, por tanto, diferenciada por su propia labor (más lógica, clara y estructurada que la mía).

Luis Garagalza nació el doce de marzo de 1959 en Bilbao, y es doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto con una Tesis que investiga a E. Cassirer, H.G. Gadamer y G. Durand. Actualmente es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad del País Vasco en Vitoria. Entre sus obras destaca *La interpretación de los símbolos*, así como interesantes estudios sobre la filosofía hermenéutica, el romanticismo y la simbología de C.G. Jung y el Círculo Eranos. Ha participado en el *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, así como en diferentes revistas y publicaciones colectivas.

Quiero plantear la siguiente entrevista como el traspaso que el entrevistado realiza desde una realidad cruda a otra realidad enculturizada: enmedio queda el hombre transpuesto simbólicamente.

1. Ritos de iniciación, ritos de paso

AOO.- Así como yo creo ser una persona a la que le ha faltado padre y le ha sobrado madre ¿no crees, Luis, que a ti te ha ocurrido al contrario?

LG.- Sí. seguramente tengo, por distintas causas, un cierto déficit en el troquelado materno, lo cual ha propiciado que mi desarrollo se haya basado fundamentalmente en la figura paterna. Probablemente de ahí me vienen ciertas unilateralidades como, por ejemplo, un exceso de intelectualismo, así como ciertas dificultades en la adolescencia para desprenderme o desmarcarme de esa figura.

AOO.- En este sentido yo creo que nuestro encuentro de hace veinte años, y los otros tantos que nos restan de colaboración y amistad, se deben muy probablemente a una complementariedad, a esta complementariedad.

LG.- Sí, yo también creo que hay esa complementariedad. Yo estaba encerrado, en parte por mi carácter y biografía, pero en parte también por el propio sistema educativo, en un intelectualismo que me di cuenta que acababa siendo estéril y vacío. Tras ese descubrimiento intenté combatir el intelectualismo intelectualmente, cosa que resulta obviamente imposible. Andaba pues buscando eso que le falta al intelectualismo, intentando rellenar ese agujero o ese vacío, cuando te conocí y asistí a tus clases de Hermenéutica en la Uni en las que concitando a Jung, a Cassirer o a Gadamer, por ejemplo, nos hablabas en un contexto casi contracultural del simbolismo y del sentido, que es precisamente lo que puede animar o revitalizar a un pensamiento recluído en un racionalismo estrecho.

AOO.- No has sido muy explícito sobre tu experiencia religiosa. Podrías hablarme al respecto.

LG.- Por familia y por formación he sido muy religioso, he hecho también de monaguillo, y me tomaba también muy en serio las clases de religión en el colegio, donde teníamos profesores bien preparados, inteligentes y bastante abiertos para lo que predominaba todavía en aquellos últimos años del franquismo. A este respecto hay algo que me marca decisivamente porque al comienzo de la adolescencia, cuando empezaba a hacer uso propiamente de la razón, en una discusión con un compañero de clase sobre la existencia de Dios, resulta que me di cuenta de que no era algo tan seguro, y cuanto más lo pensaba más seguro me parecía que no podía existir. Todo aquel mundo ya no se me sostenía, se me comenzó a hundir o a desvanecer como algo irreal, pues intentaba atraparlo con el mismo órgano que estaba aprendiendo a usar en las clases de matemáticas, de física y de química. Recuerdo la angustia cósmica que sentía al pensar que no había Dios, a la que se unía la angustia social de descubrirme, el único ateo en un

ambiente totalmente religioso. Esa angustia es tan grande que intentas moverla como sea, buscar ayuda, y lo más que encuentras y te aciertan a proporcionar son las "vías" para demostrar la existencia de Dios, que no me consiguieron demostrar nada, ni siquiera tranquilizarme. Resulta entonces que nadie me podía ayudar, y te encuentras solo...

AOO.- Supongo, entonces, que una vez que la religión tradicional queda en un segundo plano a causa de la labor crítica del intelecto, aparecerá probablemente algún sustituto a modo de religión política.

LG.- Sí, claro, a raíz de todo eso la angustia aumenta, con lo cual aumenta también el anhelo, el deseo de redención, de salvación, de liberación. Y yo seguía ahondando, o intentando ahondar al menos, en la religión, creyendo que en realidad lo que pasaba es que había algo que yo no entendía, que tenía que ser otra cosa pero que yo no lograba entender. Pero los grupos religiosos en los que me movía apenas me conseguían ayudar. Además, lo que estaba funcionando, la atmósfera que se vivía en ese momento era que la preocupación por la cuestión social y política era muy importante. Entonces yo creo que de alguna manera el anhelo de salvación se convierte en deseo de revolución. Me quedo pues atraído o fascinado por la revolución, creyendo que la solución de mis problemas y mi propia transformación se encuentran completamente vinculadas a una transformación de la sociedad, que si bien no es exclusivamente política, sino global y total, sí comienza por la acción política y por la toma de conciencia política. Creo ver, pues, en la política —en la política, ojo, de aquella mitad de los setenta: recuerdo el impacto que nos causó la agitación obrera que desembocó en la trágica represión de una asamblea en la iglesia de San Francisco el tres de marzo de 1975— el medio y el instrumento para llevar a cabo la liberación tanto colectiva como individual.

AOO.- ¿Me podrías matizar el colorido ideológico de la fratria juvenil en la que te introduces. Es de tipo extremista o radical, o anarcoidal o acaso romántico, o contracultural, o nacionalista, tipo vasquista. Donde te situarías, aunque la cosa sea difícil, claro?

LG.- La cosa es muy compleja porque estaba todo muy mezclado. De entrada hay una atracción por lo vasco, una imagen un tanto idílica de un pasado ancestral que se ha visto perturbado con la irrupción del capitalismo, al que hacíamos responsable de la opresión nacional, social, cultural e incluso existencial y sexual.

Tenía pues tintes de marxismo libertario, de igualdad y de democracia radical. Creo que, aunque caíamos en extremismos, era más bien radical, es decir, bastante anarquista, antiautoritaria y romántica: era un socialismo romántico el que nos había fascinado. Pero yo creo también que era sobre todo una reacción en la que nos uníamos entre nosotros y nos afirmábamos contra la represión franquista, contra el Padre malvado y sus fuerzas de mantenimiento del orden, con lo cual creíamos establecer una solidaridad de todos los oprimidos y reprimidos de este mundo.

AOO.- Parece, pues, que en la política buscábais en realidad algo que no era propiamente o exclusivamente "político", tal vez cabría decir que se trataba más bien de algo existencial-religioso en sentido amplio. ¿En qué desemboca esa búsqueda?

LG.- En la mayoría de la gente que yo conocía directamente esto acabó en un desencanto y abandono más o menos tardío de la política con dos direcciones principales: hacia la dedicación profesional, concentrándose en el mundo laboral, y hacia la contracultura, en sentido más o menos "militante". En mi caso particular lo que sucedió es que me sumergí en el mundo de la contracultura, bien acompañado de la hermenéutica, que se convertiría en tema de la tesis doctoral que elaboré bajo tu amistad y dirección. La hermenéutica me sirvió, pues, de hilo conductor o vínculo elástico que, tras tocar fondo, me permite retornar a la superficie.

2. Filosofía y coexistencia pacífica

AOO.- ¿Cómo entiendes tu aproximación a la filosofía? ¿A qué atribuyes el surgimiento de tu interés por ella?

LG.- Yo veo mi ingreso o mi acceso a la filosofía como una especie de proceso en negativo: no es el resultado de un desarrollo gradual del interés por las "letras". De hecho, yo hice todo el Bachillerato por "ciencias", con lo que las asignaturas de "letras" tenían sólo una importancia secundaria: lo que de verdad contaba era funcionar bien en matemáticas, física y química, etcétera. Por eso veo en mi decisión de estudiar filosofía el resultado de una ruptura, de una especie de caída, de hundimiento (o despiste AOO), o descarriamiento (sí, exacto, o escisión AOO). Pues aunque siempre me ha gustado la lectura, tanto por tradición familiar (mi padre era un ingeniero, culto y humanista por otro lado) como por orientación escolar, yo iba dirigido hacia estudios científico-

técnicos en los que se me auguraba un futuro brillante o, más bien, productivo: de éxito inmediato por cuanto convencionalmente adaptado a la realidad. Pero algo fallaba en algún sitio, en mi propia psicología, y yo había empezado a darme cuenta de ello. Dicho de otra manera, mi interés por la filosofía no se debe a que siendo capaz de entender bien la realidad y la cultura, me propusiese perfeccionar esa comprensión, sino que se debe más bien a que me di cuenta de que no entendía nada de lo que estaba pasando (AOO: eso nos ha pasado a muchos otros, por lo tanto es bastante normal, o debería ser normal, el venir sin una respuesta previa, el buscar respuestas). Se debe, entonces, a ese descubrimiento de que en realidad no entendía nada, a un tomarme muy en serio (quizás demasiado en serio: demasiado trágicamente) el descubrimiento de lo que podríamos llamar la "gran mentira" que sustenta el mundo (el gran hiato, el gran vacío: la falta de fundamento). La filosofía representaba para mí una manera de expresar ese rechazo de la realidad dada, reinante, vigente, productiva y al mismo tiempo un intento de mantenerme de alguna manera en contacto con ella, aunque fuese de un modo crítico o en negativo. Mirándolo desde mi posición actual veo que hay en todo esto un cierto desquiciamiento, una dualización entre la realidad vigente, que encontraba absurda, y la afirmación de otras posibilidades al margen de aquélla, pero mejor dotadas de sentido. Esta dualización era, como todas, bastante peligrosa, pero he tenido la suerte de encontrar buenas ayudas (a este respecto tu filosofía y tu amistad han resultado muy efectivas) y parece que hemos podido suavizarla y suturarla antes de que llegara a provocar daños irreparables.

AOO.- Has hablado de tu interés por la filosofía en general. Ahora bien, ¿cómo llegas desde ella hasta la hermenéutica?

LG.- Pues bien, yo creo que este tránsito se debe a una decepción respecto a la filosofía clásica. Cuando empecé a estudiar la carrera de filosofía yo iba buscando una especie de ciencia absoluta que permitiese explicar todo, una ciencia de las ciencias a lo Hegel-Marx. Pero resulta que lo que voy encontrando en la Universidad y en mis lecturas por libre, aparte de algunas introducciones a las ciencias humanas, era una supuesta ciencia demasiado abstracta y académica que no me estaba dando lo que yo perseguía, ni proporcionaba una mejor comprensión del mundo ni facilitaba la aplicación práctica, existencial, a la vida. Cuando yo ya empezaba a plantearme la necesidad de abandonar la filosofía es cuando me encuentro con el "hermeneuta deustense" y descubro

a este nuevo territorio de la hermenéutica. En la hermenéutica veo una conexión viva con las ciencias humanas, la posibilidad de aplicar los conocimientos de esas ciencias a la teoría, con lo cual vuelvo a dirigirme hacia la filosofía pero de un modo enriquecido, con otra perspectiva más amplia y abierta, y más práctica.

AOO.- ¿Podrías explicitar un poco más la importancia que le das a esta conexión entre la hermenéutica y las ciencias humanas?

LG.- Bien, voy a centrarme en la figura de Jung y en otra menos relevante pero que en cierto modo me resultó decisiva, la de Rof Carballo. Jung representó para mi la posibilidad de darle un anclaje afectivo a mi intelectualismo y a través de Rof Carballo, recuerdo en particular la lectura de *El hombre como encuentro*, me pude reconciliar con la autoridad, una autoridad no entendida dogmáticamente como imposición externa, sino en el sentido positivo, una autoridad inteligente, basada en la experiencia, como articulación, estructuración: *auctoritas*. Recuerdo que leyendo este libro pensé: "esto puede ser algo que me está convenciendo a mí y con lo que estaría de acuerdo mi padre". Me ayudó, en este sentido, a reconciliarme con la autoridad, a salir del enfrentamiento no propiamente con mi padre sino más bien con la figura del padre, (AOO: evitando así la regresión matriarcal, el romanticismo regresivo). Esta misma cuestión, bien que ampliada, es la que encuentro en Jung, con quien me vuelvo a encontrar con la problemática religiosa pero planteada de un modo nuevo para mí, no tan dogmático, formalista y ritualista, sino más cultural, atendiendo más bien al sentido psico-antropológico de la religión. En concreto, la idea del *proceso de individuación* me permitía comprender mí propia trayectoria e interpretar mi "descarriamiento", no como algo totalmente negativo, sino como un camino que pasa por el afrontamiento de la Sombra y no por su exclusión: sin yo saberlo plenamente, el no haber reprimido la negatividad me estaba permitiendo su articulación. En este sentido me parece significativo que en aquellos momentos de Jung me llamase más la atención la problemática de la alquimia y de la gnosis que sus conexiones con el pensamiento oriental.

3. Proyecto de vida

AOO.- ¿Qué críticas del pasado permanecen presentes? ¿Qué criticas hoy todavía? ¿Cuál es tu visión crítica de la realidad, del

mundo interior y exterior? ¿Qué permanece vivo de nuestra crítica juvenil?

L.G.- Además de ir constatando que la juventud es, como decían, una enfermedad que se va curando con los años y que con los años a uno le va entrando una cierta prudencia y va aceptando la realidad y pactando con ella, yo creo que en mí sigue vigente la denuncia de que la interpretación dominante en un determinado momento es la interpretación propia de los que dominan, es decir, que la realidad oficial, la realidad dada o establecida es una realidad bastante animal o inhumana, ya que sigue respondiendo, aunque de un modo suavizado y limitado de alguna manera —lo cual no es poco, por otro lado— a la ley del más fuerte: el pez grande se come, más o menos "democráticamente", al chico y democráticamente seguimos "permitiendo" que millones de personas mueran de hambre. Esa visión seguiría vigente para mí, pero lo que ya no veo es la fuerza de los oprimidos entendida políticamente, si acaso culturalmente. He llegado entonces a reconocer la inevitabilidad e incluso la relativa positividad del capitalismo, pero afirmando que descansa sobre las espaldas de los más débiles y que mantiene en barbecho, por no responder a sus intereses, a una inmensa región de potencial psico-social, desaprovechando múltiples posibilidades alternativas más humanas que podríamos y deberíamos ir elaborando y trabajando.

AOO.- ¿Qué suturas has alcanzado, se están alcanzando o se pueden alcanzar? ¿A qué visión de conjunto, de coalescencia o coagulación has llegado? ¿Qué visión mediadora estás entreviendo?

LG.- Aunque hace veinte años yo nunca me habría visto a mí mismo como profesor, el hecho de encontrar un trabajo estable me ha ayudado a estabilizarme, a asentarme y a "aburguesarme". Lo mismo me sucede por el hecho de haberme casado y haberme convertido en "un honrado padre de familia". Por lo demás, con el tiempo he ido perdiendo en insensatez, si no volviéndome algo más sensato. Podría, tal vez, decir que he conseguido adaptarme relativamente bien a la realidad social por medio de una institución bastante flexible y juvenilizante como es la Universidad, y que me he ido reajustando o reinsertando también en la naturaleza, en sus ciclos y oscilaciones, así como en mi propio cuerpo. Recuerdo que cuando empecé a interesarme por el psicoanálisis, mucho antes de leer a Jung, me llamó extraordinariamente la atención la diferencia entre la conciencia y el inconsciente, y ví con toda claridad que

hacía falta abrir la conciencia al inconsciente para que pudiese realizarse una síntesis o una mediación entre ambos. Creo que el resultado de ese encuentro puede ser la creatividad cultural y me gustaría poder y acertar a seguir trabajando en esa dirección. Por lo demás, para mí desde la adolescencia, la mediación se ha concretado en la imagen de la montaña, muro de piedra y hielo que penetra en el cielo sin despegarse de la tierra. Quizás sea esta imagen la que he elaborado filosóficamente con la ayuda de Durand, Cassirer y Gadamer en la categoría del lenguaje que, como su dios, Hermes, procede del inframundo (mítico-vivencial) pero accede al Olimpo (conciencia solar) sin desprenderse de su proveniencia: surge conjuntamente con el mito (en la vivencia, en el mundo de la vida) pero hace posible el despliege del logos, la ciencia-conciencia y la crítica. El lenguaje establece así una comunicación en dos direcciones que puede ser un buen modelo para la mediación radical de los contrarios. Ahora bien, me da la sensación de que a este respecto hay otra imagen que está cobrando fuerza en mí y ubicándose junto a la montaña: la de el/la mar.

AOO.- Te veo como una estatua de nuestro amigo Oteiza, como un hombre horadado, pero incólume, enhiesto a pesar de todas las heridas. ¿Es así? ¿Cómo lo has conseguido? ¿Cómo lo ves?

LG.- Bueno, la verdad es que es un halago lo que me dices, y yo no me veo ni incólume ni enhiesto, pero yo creo que si hay algo de ello no se debe propiamente a un mérito mío. Sí que hay alguna opción o alguna decisión mía, pero yo creo sobre todo que el destino, la suerte o la providencia me ha sido favorable y que venía bien preparado por formación, por herencia cultural, por carácter, y todo ello me ha permitido encajar los golpes y ser capaz de ir buscando las ayudas y los lugares que me han permitido seguir hacia adelante. O sea, que lo veo más como algo que he recibido que como un mérito mío. Si acaso, lo que he hecho yo es haber acertado a escuchar al otro, al que era distinto que yo, y haber escuchado y haber podido fiarme de mi propia voz interior en vez de tener que fiarme de los tópicos de la conciencia colectiva. No quiero decir de todas formas que no haya puesto yo nada de mi parte, pero sí que hay muchas personas, y que yo he tenido buenos amigos, que habiendo puesto tanto o más de su parte no han salido adelante.

II. ANALES

LA METAPROBLEMÁTICA DEL HOMBRE

Para reflexionar el problema de Dios

*Esteban Santos López**

Desde una consideración de el sentido plurinominal y pluriforme de la experiencia de Dios en diversos ámbitos de la cultura, el autor intenta un esclarecimiento de esa experiencia como experiencia del misterio, teniendo en cuenta la reflexión filosófica sobre la experiencia, analizando sus límites y sus alacances.
En síntesis, el autor propone como mejor muestra de la presencia de Dios su evocación desde el interior de la fe.

Introducción

La existencia de Dios, para el hombre de fe, es indubitable. Para él, Dios es lo más evidente; por ello, no cuestiona, no duda y no pone en tela de juicio la existencia de Dios.

El creyente acepta, sin discusión, que amar, conocer y hablar con Dios es lo más sencillo, lo más simple; no se complica la existencia. Él simplemente lo adora en lo más íntimo de su corazón. El hombre de fe encuentra a Dios en su alma y a través de ella; en el universo y a través de él; en todas partes está: dentro de su ser y fuera de él.

El creyente está inevitablemente inclinado a confiar en Dios, a esperar la ayuda de Dios y a corresponderle con su amor para siempre. "Aquí en la tierra el amor de Dios es mejor que el conocimiento de Dios, mientras que es mejor conocer las cosas inferiores que amarlas. Conociéndolas las elevamos, en cierto modo, hasta nuestra inteligencia, mientras que amándolas nos

* Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental.

agachamos hacia ellas y podemos quedarles subordinados como el avaro a su oro", dice Santo Tomás de Aquino.

Aun cuando lo que se afirme de Dios sea siempre insuficiente, y en parte inadecuado, tratar acerca de Dios no es el problema; el problema real es el de la "designación" de Dios, ya que Dios está por encima de toda representación: ¿Qué es? ¿Quién ha sido Dios para los pueblos?

Muchas veces, cuando se reflexiona el problema de Dios, tal problema se parcializa al no esclarecerse el problema del significado, es decir, lo que significa la palabra Dios. Los antiguos hebreos ni siquiera se atrevían a pronunciar el tetragrama divino (Dios), sino que sólo se conformaban con señalarlo o escribirlo. El significado indica el modo siempre parcial e histórico en que la lengua hablada actualiza al significante. Significante es una realidad tal como es denotada y estructurada por el lenguaje.[1] Cuando el diálogo sobre Dios se torna confuso es porque no siempre se tiene un sentido unívoco de la palabra *Dios*.

La palabra *Dios* nunca ha sido unívoca; ha sido equívoca y análoga. Es más, las palabras del lenguaje religioso siempre se deben de entender en sentido analógico. Nocolás Malebranche (1638-1715) en su *Tratado de Moral I*, 2 dice: *Algunos se imaginan que aman a Dios, cuando en realidad no aman efectivamente más que a un cierto fantasma inmenso que se han forjado*.[2] Tanto en el ámbito de las religiones como en el ámbito de la filosofía las concepciones que se tienen de Dios son tan diversas, y hasta contradictorias, que podemos afirmar que hay un sentido pluriforme y plurinominal de Dios.

Sentido pluriforme y plurinominal de Dios

El sentido pluriforme de Dios se manifiesta en los múltiples dioses de las múltiples religiones de todos los tiempos y de todos los lugares. Mircea Eliade en su *Tratado de historia de las religiones* afirma:

> La dialéctica de la hierofanía reposa en dos tipos de contradicciones. En primer lugar, la paradójica coincidencia

---

[1] *Cfr.* Battista Mondín. *Cómo hablar de Dios hoy*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1984, p. 19.

[2] Citado por Dominique Morin en *Para decir Dios*. Navarra, Verbo Divino, 1990, p. 15.

> entre lo sagrado y lo profano, el ser y el no ser, lo absoluto y lo relativo... El segundo tipo de contradicción reside en que, por una parte, todo lo existente puede llegar a encarnar lo sagrado, y por otra parte, toda transformación de cualquier objeto en encarnación de lo sagrado supone una opción, una neta encarnación del objeto hierofánico de todo lo demás que lo rodea.[3]

El plurinominalismo *Divino* se explica por una progresión en la elaboración de la noción de Dios, a partir de las religiones primitivas, politeístas, filosóficas e históricas.

En las religiones primitivas se piensa en Dios no por medio de conceptos, sino de símbolos. Estas religiones funcionan con base en el temor, el miedo y la angustia. Y son religiones que pertenecen a los hombres primitivos. La divinidad la confunden con las fuerzas de la naturaleza o con las fuerzas ocultas de objetos inanimados, como por ejemplo el *tótem* con animales como la serpiente o también con los astros.

Los nombres que los hombres primitivos le daban a Dios eran: los de animales simbólicos, los muertos, la lluvia, el viento, el fuego, la luna, el sol, etcétera.

Las religiones politeístas son las que practican una fe natural sin dogmas, ni libros sagrados: inventan un Dios protector para cada aspecto de la vida y practican un antropomorfismo. Los nombres que les dieron a los dioses en estas religiones fueron, por ejemplo en Grecia: Zeus, Hera, Poseidón, Hermes, Cronos, etcétera; en Roma: Júpiter, Juno, Neptuno, Mercurio, Saturno, etcétera; en México: Tezcaltipoca, Quetzalcóatl, Tonatiuh, Tláloc, Huitzilopochtli, etcétera, y así en otros pueblos.

Las religiones filosóficas son aquellas que han sido elaboradas a partir de la reflexión y la meditación acerca del sentido de la vida. No son religiones reveladas. En sus libros sagrados recopilan su manera de pensar y en ellos resuelven los problemas de la vida: el sufrimiento, la muerte, etcétera. Su religión es una especie de vaga energía espiritual. Estas religiones son el hinduismo, el budismo, el confusionismo.

Los nombres de los dioses en el hinduismo son: Krisna, Brama, Vishnú, Siva y otros muchos; sus libros sagrados son *Los*

---

[3] Mircea Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona, Herder, 1996, pp. 517-518.

Vedas. El Budismo no tiene un nombre específico de Dios, su libro sagrado es el *Sermón de Benarés*. El nombre de la divinidad en el confusionismo es Chang.Ti, que significa *Gobernante supremo*. Su libro sagrado es *Lun-Yi*.

Las religiones históricas son aquellas en las cuales Dios toma la iniciativa de comunicarse con el hombre. Esto se realiza en la historia concreta de un pueblo o de una persona. Son religiones reveladas. Su Dios es personal y su mensaje se encuentra en los libros sagrados: La *Biblia* (sólo Antiguo Testamento para el judaísmo; el Antiguo y Nuevo Testamento para el cristianismo) y el *Corán* (para los musulmanes).[4]

El nombre de Dios en el judaísmo es *Elôhîym*. En la Biblia hebrea este nombre es el de Dios vivo y verdadero.

> Aunque de forma plural, este nombre se utiliza por lo general con un verbo singular cuando se refiere al verdadero Dios... representaba propiamente a Un Solo Ser, que se ha revelado al hombre como Creador, Gobernante y Señor.[5]

Para nombrar a Dios en el Antiguo Testamento se utilizan 72 nombres con sentidos inferiores. Esto debió ser porque la adoración al Creador como *Elôhîym* comenzó a degenerar. El nombre se retuvo, pero la naturaleza de aquel que lo llevaba fue olvidada. Cuando los hombres se dividieron en varias naciones y hablaban varios dialectos y lenguas, el nombre permaneció, no así la adoración. El nombre de *Elôhîym* es genérico. El nombre de Dios en la Biblia (A.T.) tenía al principio, un sentido unívoco, después los israelitas lo desvirtuaron y se volvió genérico; finalmente el mismo Dios tuvo que decir: "Yo soy Yavé..."[6] para entender que Dios tiene un sentido unívoco.

El nombre de Dios en el cristianismo es un solo Dios en tres personas distintas: *Padre, Hijo y Espíritu Santo*. El nombre de Dios en el Islamismo es *Alá*.

¿Qué nombre debemos elegir para nombrar a Dios? ¿La palabra *Dios* es un nombre genérico que significa a una clase de seres?

---

[4] *Cfr.* Antonio González Roser. *Fuentes Bíblicas*. México, Progreso, 1990, pp. 34-37.

[5] Robert Baker Girdlestone. *Sinónimos del Antiguo Testamento*. Barcelona, Clie, 1986, p. 32.

[6] Éxodo 6, 2-8.

¿Tenemos que elegir un nombre propio, aunque sea indigno para nombrar a Dios? Cuando los filósofos hablan de Dios, ¿qué clase de términos utilizan para expresarse de Dios? ¿Propios, unívocos, equívocos, análogos, etcétera? ¿Podemos decir que uno es el Dios de los filósofos y otro es el Dios de los creyentes? ¿En la Filosofía también hay un pluriformalismo y plurinominalismo de Dios?

El Dios de los filósofos y la idolatría de la inteligencia

Los fines terrenos y culturales no pueden darnos la última certidumbre. El hombre siempre busca el Absoluto, y esta búsqueda es una característica inequívoca de una vida verdaderamente humana. K. Jaspers lo expresó de una manera clara, diciendo: *si suprimo algo que es absoluto para mí, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto.*[7]

La filosofía no puede dejar al margen el origen, sentido y fin de la existencia, ni tampoco los problemas metafísicos, éticos y axiológicos del hombre. Es por ello que la problemática de Dios en la filosofía, es abordada no sólo desde la perspectiva del ser y la existencia, sino también a partir de otros problemas filosóficos. El itinerario filosófico, desde un principio, ha consistido en preguntarse: ¿Cuál es el origen del mundo? ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del ser y de la vida? ¿Por qué existe algo, en vez de nada? ¿Qué es Dios?, etcétera.

Dios es, es una proposición evidente en sí misma, por cuanto el predicado está contenido en el sujeto y se identifica absolutamente con él; es decir, Dios es su mismo ser. En Dios se identifican su esencia y su existencia. Sin embargo, no pudiendo el hombre acceder al conocimiento de la naturaleza divina, para nosotros no es evidente la afirmación de la existencia de Dios (a ella se llega a partir de sus efectos); esto es, necesita ser demostrada por medio de cosas, para nosotros, más conocidas.

¿Quién y qué es Dios para los filósofos? Conocemos insuficientemente a Dios, porque Dios sobrepasa no sólo el pensamiento, sino también al propio ser humano. Dios siempre está más allá. Por ello, toda filosofía que se pregunta por el ser y la existencia toma posición respecto a Dios.

---

[7] *Cfr.* K. Jaspers. *Filosofía I*. p. 385.

Cuando el filósofo pregunta "¿quién es determinado sujeto?", está preguntando por su existencia *(esse)*. En cambio cuando interroga *qué es* cierta persona, se está refiriendo a su esencia *(essentia)*. *A la pregunta* quién es, *se contesta con una mera indicación o señalamiento. A la interrogante* qué es *se responde con una definición.*[8]

Se ha señalado más arriba que en Dios, esencia y existencia se identifican. En cambio, en los demás seres la esencia *(essentia)* y la existencia *(esse)* se distinguen. En cuanto concebimos el objeto como realizado (acto), concebimos la existencia, y en cuanto concebimos una determinación que constituye o puede constituir el objeto (potencia) en tal o cual especie, concebimos la esencia.[9]

Dios es el ser, el ser puro, el acto sin mezcla de potencia. Dios no depende ni en su origen, ni en su ser, ni en su operar de alguna otra realidad ajena a sí mismo. Nada le limita. El dispone de todo. Es el ser incausado y *falto de toda falta*. Es el ser Subsistente y Necesario. Es Infinito y el Infinito no puede cambiar, excluye toda composición, no se opone a nada (es único), no es un cuerpo (porque implicaría finitud) y está totalmente libre de tiempo.[10]

Desde la más remota antigüedad, y principalmente cuando el pensamiento llegó al culmen de la filosofía clásica con Sócrates, Platón y Aristóteles, se pretendió hablar y demostrar la existencia de Dios con el solo recurso de la inteligencia, sin haber contado con el recurso de la revelación. El carácter indeterminado de Dios se hace substantivo a través del concepto *logos*. En Heráclito el *lógos* era la *sabiduría única*; Dios era *la sabiduría universal* que gobierna todas las cosas. Por lo tanto, Dios era la razón o sabiduría. En Anaxágoras la sabiduría adopta el carácter de inteligencia *(nous)* cósmica ordenadora del caos. En este caso Anaxágoras no le llama divina, sino falta de límites o indeterminada *(ápeiron)*, a la manera de Anaximandro. Esta inteligencia era causa de lo bueno y de lo mejor. Para el pitagórico Filolao, lo perfecto y lo divino es el *Uno* y los demás seres *lo otro*, que tiene ser y sentido por su relación con el *Uno*. Platón es el primero que plantea la necesidad de un primer principio que, desde fuera de las cosas, sea responsable del ser y de la verdad de las cosas. Este principio es

---

[8] Agustín Basave Fernández del Valle. *La sinrazón metafísica del ateísmo*, México, Publicaciones Paulinas, 1986, p. 199.

[9] *Idem.*

[10] *Cfr. ibidem*, p. 200.

asimilable a la belleza en el *Banquete*, al bien en la *República*, al artífice del orden y regulador del movimiento de las *Leyes*, y la divinidad del Demiurgo en el *Timeo*.

Para Aristóteles no todas las substancias son corruptibles, ya que el tiempo y el movimiento son incorruptibles y, por tanto, eternos. Y si el movimiento es eterno, debe existir un principio o razón que dé cuenta de la eternidad. Este principio no puede ser sino eterno, lo que exige que sea acto puro, ajeno a la composición y a la potencialidad autosuficiente. Desde la eternidad él es motor inmóvil que, siendo *acto puro*, actuó del mismo modo y por eso el mundo siempre fue igual.[11]

Posteriormente, conociéndose ya la revelación, otros filósofos, principalmente San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, reflexionaron sobre Dios. Ellos lo hicieron tanto en el ámbito de la filosofía como en el ámbito de la teología. Para estos filósofos cristianos, Dios es un Dios creador.

La filosofía moderna, iniciada con Descartes y seguida por los filósofos racionalistas, se apartó de la revelación y creyó que con la sola razón se llegaba a la experiencia metafísica de Dios; pero sólo consiguió la idolatría de la inteligencia. Kant sostiene que es imposible conocer a Dios, pero no lo niega, porque Dios no es experimentable ni enlazado con la intuición empírica. El filósofo de Köningsberg distingue dos cosas: la materia (proporcionada por la sensación) y la forma (que es *a priori*); la unión de ambas cosas, una intuición (sensible, no intelectual) y un concepto, proporcionan conocimiento. De ahí se desprende que la existencia de Dios no podrá ser conocida *a priori*.

Hegel critica a Kant diciendo que es preciso unificar dialécticamente lo que en Kant estaba separado; lo finito y lo infinito, el ser y el concepto. En esa identificación sin residuos estriba el panlogismo absoluto hegeliano: *Lo que es racional es real, lo que es real es racional*.[12] En Hegel el Absoluto es el ser. A este respecto, Kierkergaard afirmaba que el Dios de Hegel no es Dios, sino sólo *el superlativo humano*.[13]

---

[11] *Cfr.* Aristóteles. *Obras. Metafísica L. VII y VIII*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 664 y ss.

[12] *Cfr.* el prólogo de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

[13] *Cfr.* Manuel Maceiras. *La filosofía como reflexión de hoy*, España, Verbo Divino, 1994, p. 108.

El humanismo de Feuerbach y la crítica de la moral cristiana de F. Nietzsche, vinculaban a Dios con el bien y la verdad.

El fenomenismo antimetafísico de A. Comte sostiene que como Dios no es un hecho, cualquier intento de demostración de su existencia está abocado al fracaso; mas todavía, es contrario al modo como se ejerce el conocimiento humano. Sin embargo, con su agnosticismo, Comte no quiere caer en ateísmo y funda la religión de la humanidad. El Gran Ser, que es la humanidad, sustituye al Dios del estadio teológico. Muchos filósofos como W. James, Dilthey, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Gadamer, etcétera, han rechazado las valoraciones de Comte, por considerarlas infectadas de racionalismo y de iluminismo.

En la filosofía analítica, considerando a los filósofos más significativos: N. Malcom —discípulo de Ludwig Witttgestein—; Ch. Hartshorne —seguidor de la metafísica de A. N. Whitehead— y A. Platinga —dentro de la filosofía del lenguaje— afirman que la existencia necesaria, o Dios, es una perfección.

El neopositivista R. Carnap afirma que Dios es un concepto semánticamente insensato, constituido por el acto de colocar juntas esas cuatro letras por pura carambola, y toda proposición en la que se incluya este término es una proposición aparente.

El panteísmo, deísmo y naturalismo conciben el absoluto como un Dios inmanente en la naturaleza. En estas corrientes filosóficas, Dios es nombrado como: Artífice, Organizador, Causa Ejemplar y Causa Final de los demás seres.

Otra forma de inmanentismo que no se plantea el problema de la existencia de Dios, sino que lo acepta en la forma de la naturaleza —como conjunto de todas las cosas—, es el de los materialismos, fisicalismos y energetismos. Los nombres que estas filosofías le dan a Dios, son: energía, vida, impulso o potencia.

Es evidente que no se pueden reducir a categorías homogéneas las distintas filosofías que han tratado el problema de Dios, porque en algunas corrientes filosóficas el absoluto es aprehendido como una realidad que se encuentra en el mismo orden substancial de los demás seres; y en otras, lo han entendido como una entidad perteneciente a un orden ontológico substancialmente *otro*.[14]

Es constatable el pluriformalismo de Dios en la reflexión filosófica; pero también es cierto que existe, en la filosofía, un plurinominalismo

---

[14] *Cfr.* C. Fabro. *Dios. Introducción al Problema Teológico*, Madrid, 1961, p. 493.

de Dios. El plurinominalismo de Dios más importante en la filosofía es: Materia (Demócrito), Dios-Demiurgo (Platón), Motor inmóvil (Aristóteles), Uno (Plotino), Ser (filósofos cristianos), Ley moral (Kant), Idea absoluta (Hegel), Voluntad (Schopenhauer), Ser terrible (Kierkergaard) Duración creadora (Bergson), Subjetividad absoluta (Husserl), Trascendencia (Jaspers), etcétera. Tal parece que Dios tiene dueños; y esos dueños son quienes le han concebido de tal forma o de otra. ¿A cuál forma de Dios filosófico se le puede elevar una plegaria? Cuando el filósofo ateo niega a Dios ¿a cuál Dios se refiere, o qué Dios es el que niega?

Un Dios conceptualizado por la razón humana para buscar una razón última de la realidad, no deja de ser una elucubración abstracta. Un ídolo de la inteligencia. Algunos filósofos, en la actualidad, se esfuerzan en afirmar que Dios es un problema, porque debe ser probada su existencia o su inexistencia; otros filósofos se esmeran en decir que Dios no es un problema, sino que es un misterio. En todo caso, las pruebas que demuestran la veracidad de la existencia divina, sólo afectan a la razón y nos dejan siempre con un Dios abstracto.

El filósofo y el creyente pueden llegar a la afirmación de un Dios trascendente. Mientras el filósofo lo hace por vía intelectual, el creyente aprehende a Dios en una fe volitiva, no como acto sino como virtud. El filósofo y el creyente, al tratar el problema de Dios, se ocupan de una realidad idéntica y analógica. La diferencia entre ambos es la formalidad con la cual se trata esa realidad. Hay filósofos cuya opinión es la siguiente: *no hay diferencia entre el Dios de la filosofía y el Dios de la religión, sino que hay dos proyectos, dos vivencias, dos perspectivas y dos itinerarios*.[15] Lo cierto es que sí hay diferencia entre el Dios de la filosofía y el Dios de la religión, porque el Dios de los filósofos no es adorado ni por ellos mismos. En cambio, el Dios de los creyentes es adorado, incluso, por una gran parte de los filósofos.

El Dios de los creyentes o la adoración del misterio

Tal parece que hablar de Dios es lo más comprensible; pero no lo es. Porque para los filósofos, Dios es un problema al tener que probar su existencia, mientras que para los teólogos o creyentes,

[15] *Cfr.* Agustín Basave Fernández del Valle, *op. cit.* p. 205.

Dios es un misterio que se revela al hombre. Es el Dios de las religiones históricas.

Dios es un espíritu puro, un ser personal que conociéndose y amándose, se posee a sí mismo y gobierna todo con su providencia. El hombre entra en relación personal con Dios por la religión y la fe. La religión prepara al creyente en la perfección suprema para alcanzar la eternidad. Jamás nuestras representaciones y concepciones de Dios podrán comprenderle de una manera adecuada; porque siempre hay rasgos humanos que condicionan nuestra idea de Dios. De ahí proceden los diversos conceptos de Dios en las distintas religiones. En este sentido, cada ser humano se crea su Dios o su imagen de Dios. Sin embargo, podemos llegar al conocimiento de Dios por medio de la revelación.[16]

El desinterés de la dimensión religiosa del hombre es el más significativo fracaso de la persona humana. La inteligencia y la voluntad son los dos elementos fundamentales del creyente; la inteligencia para reconocer a Dios y la voluntad para inclinarse hacia Él. Si adoptamos una actitud personal ante Dios, nos topamos con el misterio de Dios que da sentido y razón a todo lo que existe.

El filósofo tiene una fe como acto; es decir, con su inteligencia trata de subir al cielo. El creyente tiene una fe como virtud; es decir, la Sabiduría Infinita le baja del cielo. El creyente, en la fe, se encuentra con un Dios vivo y no con una simple idea o un simple concepto. Por muy importante que sea el proceso filosófico de un hombre pensante para reflexionar el problema sobre Dios, siempre será insuficiente para el que cree. El Dios que se alcanza por el camino estrictamente racional es una idea muy diferente al Dios vivo de la fe religiosa. El Dios de los filósofos es un Dios abstracto. El Dios de los creyentes es un Dios personal. El Dios de los filósofos es una Causa. El Dios de los creyentes es un Dios Creador de lo visible y lo invisible. La fe del creyente no está ligada al hecho de ser un *intelectual*, ya que se puede ser un creyente auténtico sin haber estudiado jamás filosofía o teología. *La fe es la libre aceptación de lo que Dios revela, porque Él lo revela y ni se engaña ni nos engaña.*[17] El peligro de todo creyente es caer en el fideísmo.[18] El fideísmo conduce al subjetivismo, al sentimentalismo, al fanatismo, a la superstición y al oscurantismo. Por ejemplo: un

[16] *Cfr.* supra *religiones históricas*.

[17] Agustín Basave Fernández del Valle, *op. cit.*, p. 231.

[18] Fideísmo es la sumisión ciega a la divinidad en un proceso inhumano e irracional.

judío o un cristiano o un musulmán fideísta renuncia a todo discernimiento; espera de Dios o de su autoridad religiosa una explicación ya hecha; espera que se le diga qué tiene que hacer y qué debe pensar. Mientras que creer tiene que ser algo razonable e infalible. Puedo creer o puedo no creer. Mi adhesión a las verdades reveladas por Dios es libre. La revelación divina puede resultarnos misteriosa y difícil de entender, pero en la fe el motivo por el que creemos se fundamenta, precisamente, en que Dios nos ha comunicado la verdad. Bajo esta luz, es insensato negarle nuestra fe a Dios.

El acto de fe tiene validez objetiva. Como acto psíquico es intencional. Desde Brentano sabemos que todo deseo es deseo de algo, todo pensamiento es pensamiento de algo; toda sensación es sensación de algo. Este objeto intencional del fenómeno psíquico no se puede confundir con el acto subjetivo. Una cosa es el acto de fe en su aspecto psicológico de vivencia, y otra cosa muy diferente es el objeto intencional en el cual recae. Para que haya acto de fe se requieren el acto y el objeto. El acto lo pone el sujeto pensante y el objeto lo encuentra el sujeto en sí. Si no hay objeto sobre el cual incida el acto, tampoco hay acto de fe. Pero si hay objeto, el hombre puede no querer verificar el acto de fe, y entonces el objeto se quedará sin acto. El acto consiste en asentir al objeto. Afirmar *el todo es mayor que las partes* es evidente; aceptar esta evidencia es un acto inevitable en el que no interviene la voluntad. Por el contrario, decir que *Dios es uno en esencia en tres personas distintas* es inevidente. Si se afirma el objeto inevidente es por una causa extrínseca a dicho objeto. Es decir, hay alguien que me revela la revelación, y en quien yo confío; y es por ello que hay razones extrínsecas que me impulsan a creer lo que declara esa persona (con autoridad), aunque ello no me sea evidente. Todo acto de fe humana es susceptible de demostración, que automáticamente lo convierte en juicio evidente o de razón. El acto de fe auténtico y perfecto es el de la fe religiosa.[19] La fe es algo más que la mera confianza: se trata del acto de asentimiento frente a lo revelado y lo prometido por Dios. Lo esencial en el acto de fe es el encuentro personal con Dios.

Se puede progresar en la fe indefinidamente. Se puede hacerla

---

[19] *Cfr.* García Morente y Zaragüeta Bengoechea. "Lección XII" en *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947.

crecer día con día. La fe no limita ni la investigación científica ni la reflexión filosófica, sino que amplía la investigación de la dimensión de la realidad. *La fe religiosa no es simplemente una creencia, sino que contiene elementos estrictamente intelectuales, volitivos, sentimentales...*[20] Hombres y mujeres de todos los tiempos y de todos los lugares han elevado su oración a Dios. Ellos afirman: "cuando hago oración no entran en juego ni mis sentidos corporales, ni mi afectividad, ni mi inteligencia, sino sólo mi corazón".

Consideraciones conclusivas

He considerado el problema de Dios en relación con el mundo en su aspecto filosófico, y también la relación de Dios con el hombre en un ámbito religioso. La relación de Dios con el mundo es vista como un absoluto, como fundamento de la existencia, como causa primera, etcétera. Todo se funda en Él, en cuanto que la totalidad de los seres sale de Él como primera causa eficiente, y por Él es atraída como último fin.

La causa primera y última de todo es incausada; existe en virtud de la absoluta necesidad de su propia existencia. En Dios esencia y existencia se identifican completamente. Dios no sólo tiene ser como lo tiene el ente; sino que está más allá del ser del ente; es decir, es el Ser Subsistente con todas las perfecciones (atributos). Dios es la plenitud integral del ser y, por lo tanto, infinito. Las perfecciones no forman en Dios una multiplicidad, sino una simple e infinita plenitud. Dios es el bien, el Uno, etcétera. El ser no está limitado en Dios por ninguna clase de no-ser, por eso es ser puro y perfecto. De ahí que Dios sobresalga inefablemente al ente finito con su trascendencia.

La representación mental de Dios, o poliformismo, ha pasado por diversas etapas en su desarrollo. La encontramos escasamente desarrollada en los pueblos primitivos y semicultos; después y paulatinamente se va depurando la imagen intelectual de Dios, por medio de la filosofía, hasta llegar a las religiones reveladas. En este trayecto siempre hay un polinominalismo de Dios. No obstante, siempre nos encontramos con una imagen de Dios intelectualmen-

[20] Julián Marías. *Problemas del Cristianismo*, Madrid, B. A. C. Minor, 1979, p. 55.

te más depurada. Dios se comunica con la humanidad al revelarse con amor al hombre.

La dialéctica entre Dios y el hombre, exigida por una fe, requiere de una indeclinable consideración de que Dios es un don gratuito. Los creyentes no pueden exigir ni imponer la fe en Dios a los no creyentes, pero tienen el derecho de dar testimonio de su fe. La fe se le presenta al creyente como un don que no depende de él, sino que está presente en su corazón; por eso no se puede enseñarla, sino solo transmitirla. La fe se impone por el simple hecho de su existencia; pero también disminuye, como la inteligencia o la memoria, si no se le hace crecer. Todo lo que se hace en la vida se fundamenta en la fe; los fracasos son debilidades de fes *[sic]*; las victorias son consecuencias de fes *[sic]* vigorosas y tenaces. Creer en Dios es una suerte. Es, después de la vida, el regalo más grande. La fe nadie nos la puede dar, salvo el azar, para el que no cree; o para quien cree, Dios mismo.

La fe no es un mérito ni tampoco es un producto de la razón. Para los no creyentes la fe es una ilusión, necedad, escándalo racional; para los que tienen fe, los no creyentes son los necios y fatuos. Para algunos filósofos, Dios ha sido creado por la inteligencia humana, o por la vanidad de un pequeñísimo pueblo, que ha creído hacerse más fuerte y prudente, diciendo que ha sido creado por un ser omnipotente que se preocupa de su suerte y vigila su conducta para premiarla o castigarla. Para el creyente, Dios es la explicación y la razón de su existencia y, además, Dios está dentro de sí. El filósofo no creyente se esfuerza en demostrar la inexistencia de Dios y ofrece una concatenación lógica satisfactoria; pero lo más importante no es tener la razón sino poseer la verdad.

Dios no es una realidad tangible, ni tampoco una proposición lógica, sino un misterio inefable y descubrible dentro del creyente. Dios no se ve ni se oye por ninguna parte, porque todo lo que nos rodea y es perceptible por nuestros sentidos es efímero y accidental. Todo está en pequeños y frágiles fragmentos, incluyendo al hombre; pero Dios que está todo en sí, en lo más profundo de nuestro corazón, lo envuelve todo, por dentro y por fuera, con su infinito amor. El pensamiento de Dios sería imposible para la mente que lógicamente lo niega. Pero quien siente necesidad de Él no tiene necesidad de poseerlo en forma lógica. Si el hombre existe, ¿por qué no podría existir Dios?

Algunos filósofos han demostrado la existencia de Dios; si esta

demostración fuera válida se destruiría a sí misma. Si Dios fuera demostrable como un teorema, o como la luz del sol, no habría ningún mérito en creer en Él. Dios es imposible en la lógica, pero se hace posible en la oración, que es simplemente un acto de experiencia interior. Ningún creyente sabe cómo acogerá Dios su oración, pero sabe que no quedará como antes, porque todo esfuerzo de vida interior tiene un poder maravilloso de renovación. Dios siempre se revela al que lo busca. Dios es una persona muy prudente, que cuando se le invoca, se hace presente; cuando no se le llama, Él permanece como a distancia.

Para demostrar la existencia de Dios no hay mejor medio que el de evocarlo, descubrirlo en la oración y en los libros sagrados. Él llegará al creyente que deje siempre entreabierta la puerta de su corazón, sólo para Él y no para todos; porque Dios es un misterio que se revela sólo a aquellos que se merecen el privilegio de creer en Él, en lo más profundo de su corazón.

EL MUNDO Y EL HOMBRE EN LA RELIGIÓN MEXICA*

Rafael Tena

Rafael Tena nos presenta en su texto algunos de los mitos de origen del mundo y del hombre, específicas del grupo prehispánico nahuamexica, de este modo nos permite conocer las fuentes y las raíces que articulan el pensamiento del México precolombino.

I. El mundo en la religión mexica

En este capítulo trataremos los temas de la cosmogonía y la cosmología. La cosmogonía se refiere al origen del mundo; y la cosmología, a la descripción de su estructura.

1. El origen del mundo

La cosmogonía religiosa mexica es la parte del estudio de la religión que nos dice cuáles eran las creencias de los mexicas acerca del origen del mundo. En este primer apartado del capítulo se narran las vicisitudes del mundo en el transcurso del tiempo.

La eternidad original, el tiempo primordial y el tiempo actual se enlazan en una continuidad, que es simultáneamente lineal (porque los hechos no se repiten) y cíclica (porque los acontecimientos se ajustan, sin embargo, a un "patrón recurrente").

Tezcatlipoca y Quetzalcóatl son los dioses creadores por excelencia; ellos hicieron el universo, o sea, el cielo, la tierra, las aguas,

---

* El texto de este artículo corresponde a los capítulos IV-VI del libro: Rafael Tena, *La religión mexica*, Colección Divulgación, INAH, México, 1993; el propio autor realizó ligeras adaptaciones. Agradecemos al INAH y al autor su autorización para esta reproducción (Nota de los editores).

el sol y el fuego, el tiempo y las edades del mundo, y el inframundo, con sus respectivas deidades. En la religión mexica tardía se advierte una suplantación gradual, por la que se estaban adjudicando a Huitzilopochtli los atributos y las funciones que tradicionalmente habían correspondido a Tezcatlipoca.

Antes de la edad presente, hubo cuatro edades en que vivieron humanidades no tan perfectas como la actual, las cuales se alimentaban con frutos vegetales no tan perfectos como el maíz. Estas cuatro edades reciben en las fuentes el nombre de "soles" y son, sucesivamente: 1) el sol de ocelote o de tierra, 2) el sol de viento o de aire, 3) el sol de lluvia de fuego, y 4) el sol de agua. Notemos que se trata de los cuatro elementos postulados por los filósofos griegos como esencias de la materia. Cada una de estas edades sucumbió a causa de un cataclismo provocado por luchas entre los mismos dioses, principalmente entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, los cuales, no obstante, se encargaron cada vez de restaurar el orden cósmico perdido. El sol de ocelote terminó cuando numerosos ocelotes devoraron a los gigantes que poblaban la tierra; el sol de viento fue destruido por un viento huracanado; el sol de lluvia fue destruido por fuego que llovió del cielo; y, finalmente, el sol de agua fue destruido por un diluvio.

Tras el diluvio con que concluyó la cuarta edad, viene la edad actual, que es la quinta. Así pues, el sol actual se llama "quinto sol", y también "sol de movimiento", porque se mueve y porque concluirá, en un día llamado *nahui olin* ("4 movimiento"), a consecuencia de movimientos o temblores de tierra. Según la tradición mexica, los dioses Nanahuatzin y Tecciztécatl, se habían inmolado arrojándose a una hoguera ritual para convertirse respectivamente en Sol y Luna, y todos los demás dioses se ofrecieron asimismo a la muerte para que el Sol y la Luna propiciaran la vida mediante sus movimientos regulados en los cielos. Extrañamente, la "autoinmolación" de los dioses parece no haber sido suficiente para hacer que los dos astros se movieran; fue aún necesario que "Quetzalcóatl", en cuanto Ehécatl (Viento), soplara fuertemente para que el Sol y la Luna comenzaran a andar su camino por el cielo. Se creía que esto había ocurrido en Teotihuacan, nombre que significa "Donde se vuelven dioses"; es el sitio donde todavía pueden verse las pirámides del Sol y de la Luna, cerca de la actual población de San Juan Teotihuacán, en el estado de México.

Creado por los dioses, el tiempo era sagrado. Los mexicas lo computaban mediante un ingenioso calendario, heredado de las

culturas que los precedieron en Mesoamérica. El calendario mesoamericano estaba estructurado, entre los pueblos de habla náhuatl, con base en la combinación del *xiuhpohualli* con el *tonalpohualli*. El *xiuhpohualli* ("cuenta del año o de los años") o ciclo calendárico solar constaba normalmente de 18 veintenas o "meses" y de 5 días complementarios llamados *nemontemi*, "en vano están ahí", que dan un total de 365 días. Prácticamente no hay duda sobre cuál era la sucesión cíclica de las veintenas, y sólo es preciso señalar que, según las regiones, podían variar los nombres de las veintenas, así como el principio del año o el nombre de este último. Con respecto al calendario mexica, podemos afirmar que sus meses primero y último eran, respectivamente, *atlcahualo* e *izcalli*; consiguientemente, los *nemontemi* quedaban colocados inmediatamente después de *izcalli*. Según una hipótesis bastante verosímil, los mexicas ajustaban su año calendárico con el año trópico añadiendo cuatrienalmente un día "biquinto" de *nemontemi* al finalizar los años *técpatl*.

El *tonalpohualli* ("cuenta de los días") o ciclo calendárico de los signos de los días constaba de 20 trecenas, que dan un total de 260 días. Cada día del *tonalpohualli* tenía su nombre propio, que constaba de dos elementos: un número de la serie cíclica 1-13, y un signo de la serie también cíclica *cipactli-xóchitl*. Los signos de los días son los 20 siguientes: *cipactli*, "caimán"; *ehécatl*, "viento"; *calli*, "casa"; *cuetzpalin*, "lagartija"; *cóatl*, "serpiente"; *miquiztli*, "muerte"; *mázatl*, "venado"; *tochtli*, "conejo"; *atl*, "agua"; *itzcuintli*, "perro"; *ozomatli*, "mono"; *malinalli*, "hierba torcida"; *ácatl*, "caña"; *océlotl*, "ocelote"; *cuauhtli*, "águila"; *cozcacuauhtli*, "zopilote rey"; *olin*, "movimiento"; *técpatl*, "cuchillo de pedernal"; *quiáhuitl*, "lluvia"; y *xóchitl*, "flor".

Cada año del cómputo mexica tenía el nombre correspondiente al último día de las veintenas *hueitozoztli* y *títitl*. También los *nemontemi* tenían su nombre propio, y esta circunstancia, aunada a la diversa duración del *xiuhpohualli* y del *tonalpohualli*, es la que originaba que cada año fuera variando su nombre a lo largo de un ciclo de 52 años; tales nombres eran *tochtli*, *ácatl*, *técpatl* y *calli*, precedidos por uno de los numerales 1-13. Para no alterar la regularidad cíclica con que se iban combinando entre sí el *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli*, el día "biquinto" de *nemontemi* no recibía un nombre propio y exclusivo, sino que llevaba el correspondiente al día anterior, es decir, al quinto de *nemontemi* del año *técpatl* respectivo.

La sucesión imperturbable de los días y de las noches estaba regida por los dioses, que influían variablemente en el destino del mundo y de los hombres. Los 13 dioses o "señores" de los días, y sus respectivos volátiles agoreros (fundamentalmente según el *Códice Tudela*), eran: 1) Xiuhteuctli, colibrí gris; 2) Tlalteuctli, colibrí verde; 3) Chalchiuhtlicue, tórtola; 4) Tonatiuh, codorniz; 5) Tlazoltéotl, cuervo; 6) Mictlanteuctli, lechuza; 7) Centéotl, mariposa; 8) Tláloc, gavilán; 9) Quetzalcóatl-Ehécatl, guajolote; 10) Tezcatlipoca, tecolote; 11) Chalmécatl, guacamaya; 12) Tlahuizcalpanteuctli, quetzal; y 13) Citlalinicue, loro. Los 9 dioses o "señores" de las noches, con sus respectivas "venturas", eran: 1) Xiuhteuctli, buena; 2) Itztli, mala; 3) Piltzinteuctli, buena; 4) Centéotl, indiferente; 5) Mictlanteuctli, mala; 6) Chalchiuhtlicue, indiferente; 7) Tlazoltéotl, mala; 8) Tepeyóllotl, buena; y 9) Tláloc, indiferente.

2. La estructura del mundo

La cosmología religiosa mexica es la parte del estudio de la religión que nos dice cómo imaginaban los mexicas que estaba estructurado el universo. En este segundo apartado del capítulo se describen las relaciones del universo y sus elementos con el espacio.

Para los indígenas prehispánicos, el mundo estaba estructurado espacialmente tanto en sus coordenadas verticales como horizontales.

La tierra habitable era imaginada como una superficie rugosa, a la manera de un dorso de caimán o cocodrilo, rodeada de agua tanto en el horizonte circular o, tal vez mejor, "cuadrangular", como arriba y abajo; por esa razón se le llamaba Anáhuac, que significa "en el anillo de agua" o "cerca del agua". Los nahua-mexicas consideraban a su tierra habitable como el centro del mundo, como estrato intermedio entre los cielos y el inframundo, y a la vez como el primer cielo hacia arriba y el primer estrato del inframundo hacia abajo.

Los mexicas contaban 13 cielos, aunque es probable que los nahuas de épocas anteriores contaran sólo 9; en este segundo caso, es asimismo probable que los "cielos inferiores" estuvieran incorporados a la tierra habitable. Según el *Códice Vaticano Ríos* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, éstos son, de arriba abajo, los 13 cielos: 13) la morada de Ometéotl (Omeyocan); 12) el cielo rojo; 11) el cielo amarillo; 10) el cielo blanco; 9) el cielo

de los hielos y rayos; 8) el cielo azulverde del viento; 7) el cielo negro del polvo; 6) el cielo de las estrellas de fuego y humo (estrellas, planetas y cometas); 5) la morada de Huixtocíhuatl (sal o agua salada y aves); 4) la morada de Tonatiuh (Sol y tzitzimime, "seres terribles"); 3) la morada de Citlalinicue (Vía Láctea); 2) la morada de Tláloc (lluvia) y de Metztli (Luna); y 1) la tierra habitable.

Los dioses del Sol y del planeta Venus eran concebidos invariablemente como varones guerreros, y no tenían consortes; en cambio, parece que a la Luna y a la Tierra se les atribuía alternativamente el sexo masculino o el femenino, pues la lectura de las fuentes no permite considerar a los dioses y diosas respectivos como compartes de parejas sexuales. En los códices se representa a Metztli, la Luna, con una figura abstracta en forma de "olla" seccionada, que ha sido relacionada respectivamente con el arco de la luna creciente y con la pelvis femenina; por su parte, las crónicas identifican a Metztli sobre todo con Tecciztécatl, "El de la región de los caracoles marinos", llamado así porque la luna llena aparecía por el este, rumbo a la costa del Golfo; pero los estudiosos modernos también suelen identificar a la Luna con Coyolxauhqui, "La que se pinta cascabeles en la cara", hermana de Huitzilopochtli-Sol y de las innumerables estrellas del sur.

En Tlaltícpac, "sobre la tierra", vive el hombre. La Tierra, además de como dorso de monstruo marino, era también imaginada a la manera de un sapo gigantesco, cuyas fauces formaban la entrada al inframundo y devoraban a todos los seres muertos.

El *Códice Vaticano Ríos* aplica a los 8 estratos del inframundo que se hallan bajo la tierra habitable (1) los siguientes nombres metafóricos: 2) el pasaje de las aguas; 3) donde entrechocan las montañas; 4) el cerro de navajas de obsidiana; 5) el lugar de los vientos helados; 6) donde tremolan las banderas; 7) donde flechan a la gente; 8) donde devoran los corazones de la gente; y 9) el lugar cerrado donde los muertos yacen en tinieblas perpetuas. En el *Códice Florentino*, Sahagún nos ha conservado otros nombres de los estratos inframundanos, entre los cuales se cuentan los siguientes: donde hay serpientes cuidando el camino; donde está la lagartija azulverde llamada Xochitónal, "Signo de Flor"; las ocho llanuras, las ocho colinas; los nueve ríos, el noveno lugar de los muertos.

Los cuatro rumbos de la tierra son: 1) Tlapcopa (¿Tlauhcopa?), "hacia la luz (*tláhuitl*)" o "hacia el cofre (*¿tlaptli?*)" de donde sale el sol (rumbo cardinal del este; signo anual *ácatl*, "caña" o

"flecha"; lo masculino); 2) Mictlampa, "hacia el lugar de los muertos" (rumbo cardinal del norte; signo anual *técpatl*, "cuchillo de pedernal"; la muerte); 3) Cihuatlampa, "hacia el lugar de las mujeres" (rumbo cardinal del oeste; signo anual *calli*, "casa"; lo femenino); y 4) Huitztlampa, "hacia el lugar de las espinas", o Amilpampa, "hacia las sementeras de regadío" (rumbo cardinal del sur; signo anual *tochtli*, "conejo"; la vida). En el centro, que constituye la quinta dirección del universo, hacia arriba y hacia abajo, está Tlalxicco, "el ombligo de la tierra". La ciudad de Mexico Tenochtitlan era concebida como el centro del mundo; y, dentro de ella, el lugar sagrado por excelencia era el recinto ceremonial del Templo Mayor, con su pirámide principal y sus adoratorios gemelos de Huitzilopochtli y Tláloc.

Aunque hay variaciones en los datos de las fuentes, también cada estrato celeste o inframundano, y sobre todo cada dirección del universo, tenía asignados sus propios: dioses, días y años calendáricos, colores, árboles y aves cósmicos, etcétera.

II. El hombre en la religión mexica

En este capítulo trataremos los temas de la "antropogonía" y la "antropología". La antropogonía se refiere al origen del hombre; y la antropología, a su actividad religiosa sobre la tierra y a su destino en el más allá.

1. El origen del hombre

La "antropogonía" (también se podría decir "antropogenia") religiosa mexica es la parte del estudio de la religión que nos dice cuáles eran las creencias de los mexicas sobre el origen de la humanidad y de los individuos.

La primera pareja de la "primera humanidad" (hombres-dioses), constituida por Cipactónal, "Signo de *cipactli* ('caimán')", y Oxomoco, "Primera mujer" (nombre de probable origen huasteco), fue creada por los dioses creadores; otro tanto cabe suponer acerca de las "humanidades" subsiguientes. Al final de los respectivos "soles" o edades, los "gigantes" de la primera humanidad (sol de ocelote o tierra) fueron devorados por ocelotes; los hombres del segundo sol (sol de viento o aire) se transformaron en monos; los del tercero (sol de lluvia de fuego), en guajolotes; y los del cuarto (sol de agua), en peces. La humanidad actual fue formada por los

dioses a partir de huesos de las "humanidades" anteriores, que Quetzalcóatl rescató del inframundo, molidos y amasados con la sangre del autosacrificio de los propios dioses.

Los dioses, inmolándose u ofreciéndose voluntariamente a morir, hicieron que hubiera Sol y Luna activos, los cuales con sus movimientos concertados mantienen la vida en el universo. Son asimismo los dioses quienes han dispuesto que los hombres puedan sustentarse con el maíz y los demás productos de la tierra.

Los dioses, pues, mediante su voluntad, esfuerzo y sacrificio, han merecido a los hombres, que por eso se llaman *macehualtin* o macehuales, "los merecidos".

2. Actividad religiosa y destino de los hombres

La "antropología" religiosa mexica es la parte del estudio de la religión que nos dice cómo concebían los mexicas su existencia sobre la tierra y cuáles eran sus expectativas con respecto a la vida de ultratumba.

Tonatiuh y Tláloc, el Sol y la Lluvia, ayudados por el trabajo humano, producen maíz y flores, los cuales proporcionan a los hombres vida y alegría. El maíz, domesticado en el territorio de Mesoamérica desde varios milenios atrás, constituía el alimento principal de la población prehispánica, y era preparado en formas muy variadas y originales. En relación con las flores, Diego Durán nos dice que de ellas

> son en general estos naturales sensualísimos y aficionados, poniendo su felicidad y contento en estarse oliendo todo el día una rosita o un xúchil compuesto de diversas rosas; los cuales, todos sus regocijos y fiestas celebran con flores; y sus presentes ofrecen y dan con flores; el alivio del camino lo pasan con flores; esles en fin tan gustoso y cordial el oler las flores, que el hambre alivian y pasan con olerlas. Y así, se les pasaba la vida en flores...(Durán, 1967: I, 151).[1]

Por consiguiente, el hombre está obligado a mostrarse agradecido con los dioses por estos beneficios; para ello, debe orar con plegarias, cantos y bailes.

[1] Diego Durán, "Relación de los dioses y de sus ritos y ceremonias", en *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Edición de Angel María Garibay, vol. I, México, Porrúa, 1967.

Pero los bienes del mundo, de la vida y de la alegría están amenazados por la posibilidad de sequías, hambrunas y cataclismos que llevan a la destrucción y a la muerte. Entonces, el hombre debe también propiciar la benevolencia de los dioses mediante el culto religioso, que es su *macehualiztli*, su propia "manera de merecer". Los dioses crearon inicialmente el mundo, y lo han restaurado ya en varias ocasiones, tras las destrucciones provocadas por luchas entre los mismos dioses; con el culto religioso, el hombre pide a los dioses que no ocasionen la destrucción del mundo sino que lo vivifiquen, para que también el hombre pueda seguir viviendo.

El culto de la religión mexica tenía sus lugares consagrados, sus ministros oficiales o sacerdotes, y sus ritos especiales.

En el apéndice al libro segundo del *Códice Florentino*, Sahagún presenta el recuento de 78 sitios dedicados a los dioses dentro del "recinto ceremonial" de México Tenochtitlan: además de los templos, edificados sobre plataformas o pirámides escalonadas (*tzacualli*, "encierro"), a los que llamaban *teocalli*, "casa del dios", había *temalácatl*, "rueda de piedra" para el llamado sacrificio gladiatorio; *téchcatl*, "piedra del sacrificio"; *cuauhxicalli*, "batea del águila" (recipiente para los corazones ofrendados al Sol); *tzompantli*, "empalizada de cráneos"; *tlachco*, "cancha para el juego de pelota"; manantiales sagrados, como el *tozpálatl*, "agua amarilla" o clara; etcétera.

A la cabeza de la jerarquía sacerdotal estaban dos *quequetzalcoa* (plural de Quetzalcóatl) o sumos sacerdotes, el de Huitzilopochtli y el de Tláloc; luego venían los *papahuaque*, "los que tienen cabellera intonsa", o *tlenamacaque*, "incensadores", y, finalmente, los *tlamacazque*, "ministros". En el mismo lugar del *Códice Florentino* arriba citado, Sahagún nos proporciona una lista de 37 nombres correspondientes a ministros que ejercitaban otras tantas funciones administrativas o rituales relacionadas con el culto religioso. Los mexicas tenían sus adivinos, a los cuales llamaban *tonalpouhque*, "lectores del destino", además de curanderos, prestidigitadores e ilusionistas; no faltaban tampoco los brujos o hechiceros, con poder para causar enfermedades y otros males graves.

Los ritos consistían en una gran variedad de prácticas incruentas y cruentas. Entre las primeras, pueden mencionarse las siguientes: invocaciones, plegarias, saludos reverenciales (que consistían en tocar sucesivamente con el dedo la tierra y la boca),

votos y juramentos, ofrendas (de comida, mantas decoradas, aves, semillas comestibles y flores), barrimientos, banquetes, libaciones, tañido de caracoles y atabales, incensaciones, encendimiento de fogatas, quema de papeles y de hule, procesiones, bailes, cantos, confesiones, ayunos, vigilias, abluciones y baños o abstinencia de ellos, cortes del cabello o abstinencia, embijamientos, y abstinencia sexual.

Las prácticas rituales cruentas eran las siguientes: descabezamiento de codornices, autosangraduras y, principalmente, sacrificios humanos, seguidos a veces por actos de antropofagia ritual. La guerra, además de medio de conquista y de apropiación de tributos, era la institución destinada a asegurar los sacrificios humanos para los dioses, ya sea porque los muertos en la batalla eran vistos como "sacrificados rituales", ya sea porque el esfuerzo principal de los combatientes estaba orientado a la captura de prisioneros que luego eran inmolados en sacrificios de diversos tipos: *tlahuahuanaliztli*, "rayamiento" o sacrificio gladiatorio en el *temalácatl*; *tlacacaliliztli*, "flechamiento" de víctimas atadas a armazones de madera, en escaramuzas rituales; ahogamiento, degollamiento, abrasamiento, aporreamiento, extracción del corazón; etcétera.

Los ritos mencionados se practicaban a lo largo del ciclo de las festividades calendáricas, el cual estaba asociado al ciclo anual de los fenómenos climáticos y de la producción agrícola. Todos estos ritos, y sobre todo los sacrificios humanos, tenían la finalidad de restaurar las fuerzas de los dioses y propiciar sus favores, para que ellos a su vez mantuvieran en existencia al universo; así que la actitud religiosa del pueblo mexica implicaba una intención responsable, solidaria y utópica con respecto a las sociedades humanas del futuro.

Pero, aparte de que la humanidad y la sociedad poseyeran sendos destinos colectivos, cada ser humano en particular poseía asimismo su propio destino individual. Se pensaba que los nuevos hombres nacían por la voluntad y la intervención directa de la deidad suprema. Cuando la partera bañaba al recién nacido, dirigiéndose al agua decía:

> Piadosísima señora nuestra, que os llamáis Chalchiuhtlicue Chalchiuhtlatónac ["La de la falda de jades, Jade resplandeciente"], aquí ha venido a este mundo este vuestro siervo, al cual ha enviado acá nuestra madre y nuestro padre, que se

> llama Ometeuctli y Omecíhuatl, que vive sobre los nueve cielos (Sahagún, 1989: I, 416).[2]

El signo calendárico del día del nacimiento, regido siempre por dioses, determinaba el destino terrenal del individuo, que estaba necesariamente formado por una mezcla de vivencias faustas, infaustas e indiferentes. Con estas palabras se dirigía a Tezcatlipoca el sacerdote que asistía a la confesión de un penitente: "En presencia de vuestra majestad hablo, que sabe todas las cosas, y sabéis que este pobre no pecó con libertad entera de libre albedrío, porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació" (*op cit*: I, 324-325). Por consiguiente, poco podía hacer el hombre para modificar su destino, de modo que se reputaba responsable de su conducta sólo a medias; mas no por ello quedaba exento de toda responsabilidad. Así amonestaba enseguida el mismo sacerdote al penitente:

> Cuando fuiste creado y enviado a este mundo, limpio y bueno fuiste creado y enviado, [...] pero por tu propia voluntad y albedrío te ensuciaste y te amancillaste, y te revolcaste en el estiércol y en las suciedades de los pecados y maldades que cometiste y ahora has confesado (*op cit*: I, 326).

Mientras vivía, el hombre debía, pues, esforzarse por mantenerse en equilibrio —físico y moral— con las fuerzas del universo, comportándose en forma cuidadosa y moderada. Debía también trabajar y cumplir su oficio, dentro de las circunstancias socioeconómicas que lo condicionaban: como jefe o hijo de familia, alumno, agricultor, pescador, cazador, artesano, mercader, médico, guerrero, sacerdote, gobernante, etcétera.

La vida es corta; decían: "No tenemos vida permanente en este mundo, y brevemente, como quien se calienta al sol, es nuestra vida" (*op cit*: I, 219). La conciencia de esta caducidad favorecía la adopción de una actitud reflexiva, e incluso triste. Leemos en uno de los *huehuetlatolli* conservados por Bernardino de Sahagún en el libro sexto del *Códice Florentino*:

---

[2] Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España* (Texto español del Códice Florentino), Edición y paleografía de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, 1989.

> Nota bien lo que te digo, hija mía, que este mundo es malo, penoso, donde no hay placeres sino descontentos. Hay un refrán que dice que no hay placer sin que no esté junto con mucha tristeza, que no hay descanso que no esté junto con mucha aflicción acá en este mundo; éste es dicho de los antiguos, que nos dejaron. Para que nadie se aflija con demasiados lloros y con demasiada tristeza, nuestro Señor nos dio la risa y el sueño, y el comer y beber con que nos criamos y vivimos; dionos también el oficio de la generación con que nos multiplicamos en el mundo. Todas estas cosas dan algún contento a nuestra vida, por poco espacio, para que no nos aflijamos con continuos lloros y tristezas (*op cit*: I, 365-366).

El tipo de muerte, y no tanto el mérito moral, determinaba el futuro de los individuos en el más allá. Los que morían ahogados eran enterrados en sitios sagrados que llamaban *ayauhcalli*, "casas de niebla", y se creía que luego eran conducidos al Tlalocan, "morada de Tláloc", lugar de perpetua fertilidad y alegría; allá iban también otros "muertos por el agua", como los alcanzados por el rayo, los hidrópicos y gotosos, los que padecían enfermedades de la piel, etcétera.

Los muertos en la guerra, los mercaderes que morían en el curso de alguna expedición a tierras lejanas, los gobernantes y otros personajes importantes eran cremados; una pequeña porción de las cenizas era consumida por los parientes y deudos del difunto, y el resto se enterraba. Conviene señalar que en el altiplano central no se han hallado monumentos funerarios de la época prehispánica. Estos que eran cremados, los muertos en cualquier tipo de sacrificio ritual y las mujeres muertas de su primer parto iban a Ilhuícac, que era el cielo del Sol; acompañaban al astro en su camino diurno: los varones "guerreros" desde el alba hasta el mediodía, y las mujeres desde el mediodía hasta el ocaso. Pasados cuatro años, los "guerreros" se convertían en colibríes; en cambio, las mujeres muertas de parto, a quienes se daba el nombre de *cihuateteo* o *cihuapipiltin*, "diosas" o "mujeres nobles", en determinadas ocasiones se convertían en *tzitzimime*, "seres terribles", que bajaban a la tierra para espantar y perjudicar a los hombres.

Los muertos comunes, o sea, todos los demás, eran inhumados, y se creía que se iban sumergiendo paulatinamente en los nueve estratos del Mictlan o inframundo, hasta retornar a la nada original, también al cabo de cuatro años.

III. La religión en la sociedad mexica

La religión, considerada en su totalidad, es algo más que una institución originada en la cultura e integrada en la estructura de una sociedad. Sin embargo, dado el enfoque antropológico (etnohistórico) que hemos adoptado en este estudio sobre la religión mexica, parece oportuno señalar ahora la función que desempeñaba la religión en el seno de las sociedades prehispánicas.

La sociedad mexica en vísperas de la conquista estaba organizada como un estado estratificado. Había en ella dos clases sociales polarizadas: la clase dominante, constituida por los nobles o *pipiltin* ("hijos"; recuérdese el concepto español análogo de "hijosdalgo"), y la clase dominada, constituida por la gente común o *macehualtin* ("merecidos"). Cada una de estas clases, a su vez, presentaba ulteriores jerarquizaciones internas. Así, por ejemplo, dentro de la clase dominante el rango más alto estaba detentado por el *huey tlatoani* o "supremo gobernante", al cual seguían los *tlatoque* (plural de *tlatoani*) subordinados, los *teteuctin* ("señores"), los *tequihuaque* ("capitanes"), y los sacerdotes (*tlenamacaque* y *tlamacazque*). Y dentro de la clase dominada, el nivel más elevado lo ocupaban algunos grupos profesionales u ocupacionales, como los mercaderes y los artesanos especializados, quedando en la base de la pirámide social los agricultores, cazadores y pescadores, y los prestadores de servicios.

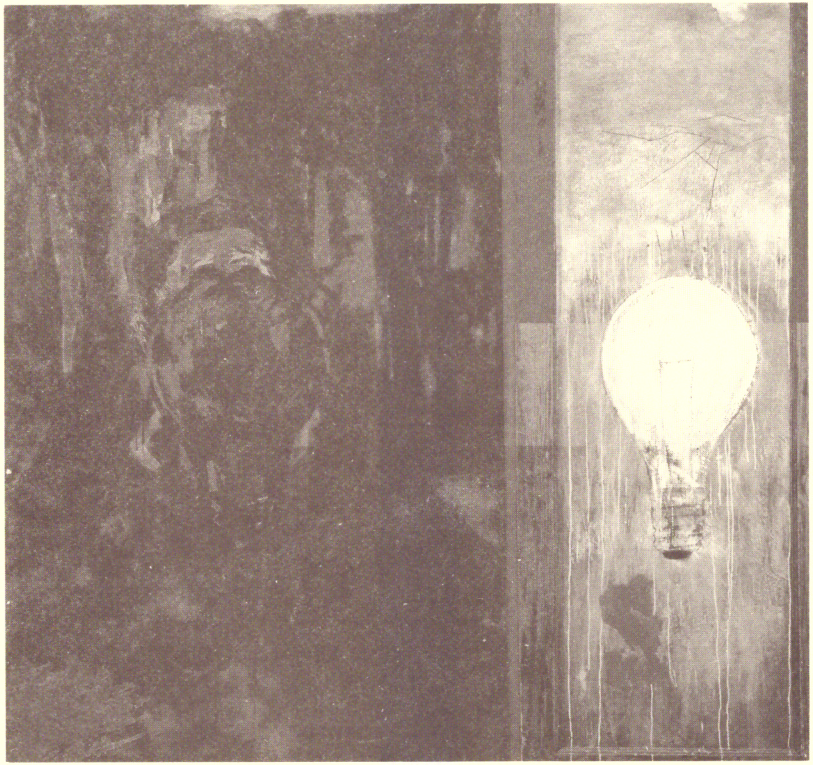
El *huey tlatoani* era considerado como la encarnación del estado mexica, y por eso en él residía la obligación eminente de procurar el cultivo de la tierra, la conducción de la guerra —fuente de tributos y de víctimas rituales—, el culto religioso, y la administración de la justicia. A los *pipiltin* correspondía en forma preferente el triple ejercicio del gobierno, la guerra y el culto, del mismo modo que a los *macehualtin* correspondía la producción de los bienes materiales de subsistencia.

Ahora bien, la organización estratificada de la sociedad mexica se reflejaba en los complejos ritos de la religión oficial; así, advertimos que mientras la participación de los nobles era preponderante en las fiestas dedicadas al Sol y a los dioses guerreros, los macehuales mostraban una participación más activa en las fiestas dedicadas a los dioses de la lluvia y la fertilidad agrícola. Esta participación diferenciada de nobles y macehuales en el ritual puede comprobarse al examinar en los relatos de las fuentes: los patrocinios de las fiestas; el ofrecimiento de cautivos o prisioneros

de guerra, esclavos y niños como víctimas de sacrificio; la exhibición de trofeos y ostentación de bienes; la distribución de insignias y riquezas; etcétera. Por lo tanto, resulta evidente que la práctica de la religión promovía la búsqueda y la consecución del prestigio social. Incluso algunas manifestaciones del culto, que a primera vista podrían interpretarse como factores niveladores de la sociedad, tales como los combates o luchas de carácter ritual, las invitaciones a banquetes, el reparto de comida y otros regalos, la permisión de despojos, etcétera, precisamente por tratarse de excepciones al comportamiento habitual, tenían más bien la finalidad de reforzar la separación entre las clases sociales y entre sus diversos estamentos.

Innegablemente, los sacrificios humanos y el canibalismo ritual constituían elementos característicos de la religión mexica; aunque, en el terreno emocional, no dejan de parecernos costumbres extrañas y difíciles de comprender, desempeñaban funciones sociales importantes: representaban la oblación máxima a la divinidad y una forma de entrar en comunión con ella, a la vez que contribuían a imponer la aceptación de la estructura social mexica tanto entre la clase dominada interna como entre los pueblos enemigos. Notas a pie de página

III. ARTE Y RELIGIÓN



Puerta falsa (1999), ensamble: puerta-lienzo,
técnica mixta. 210 X 250 cm.

El PUENTE INCONCLUSO Y EL UMBRAL, SOBRE LA PINTURA DE MARCOS LÍMENES

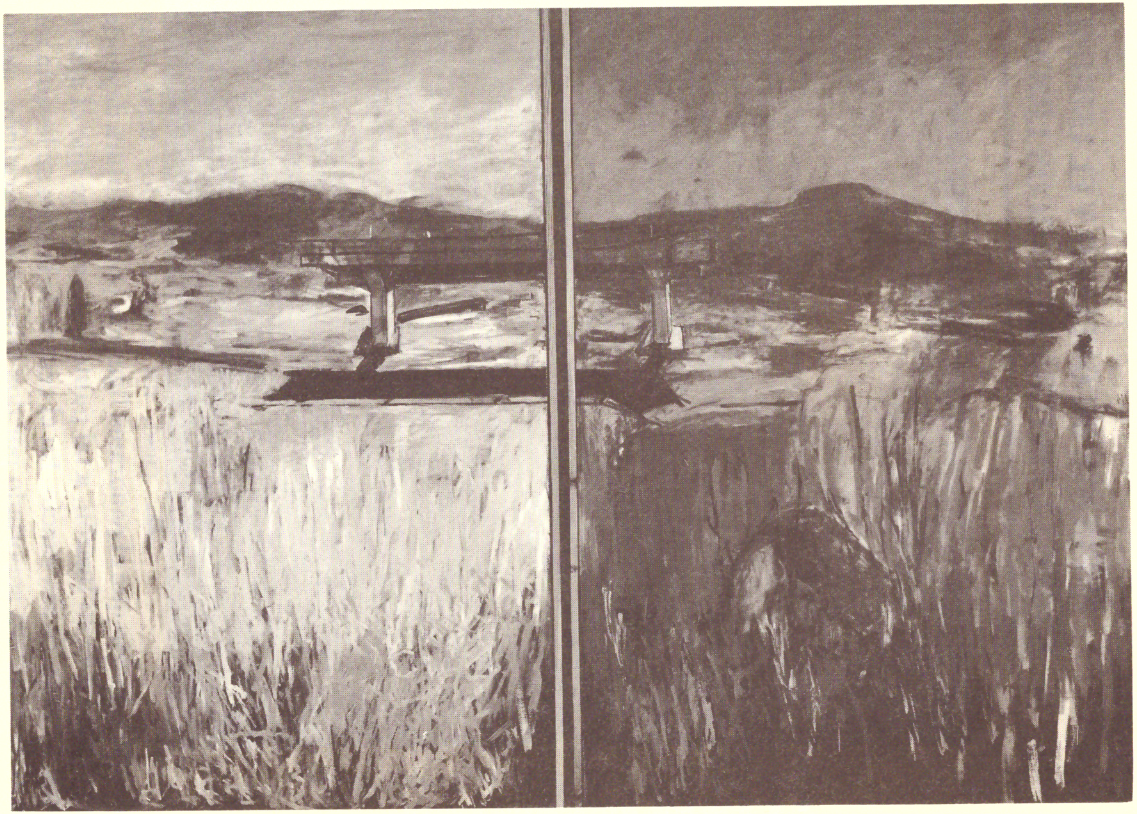
Manuel Lavaniegos

"Vuelven las hormigas...", exposición pictórica presentada recientemente por Marcos Límenes en la ciudad de Cuernavaca, es el pretexto de reflexión y goce de Manuel Lavaniegos en el presente texto. Lavaniegos arriesga la afirmación de que la exposición de la obra de Límenes es la "trayectoria de una particular mirada" que al abrir su recorrido con el óleo a dos telas Travesía *pone a la vista la cualidad <dualéctica> insistente y pertinaz que recorre la producción artística más reciente de este creador plástico.*

...Con la atracción de este Amor y
[la voz de este Llamamiento.
No cesaremos en la exploración
Y el fin de todo nuestro explorar
Será llegar a donde empezamos
Y conocer el lugar por vez primera.
A través de la desconocida, recordada puerta...

T. S. Eliot: Cuatro Cuartetos, 4º *"little Gidding", V*

Travesía (1995) es una obra al óleo de Marcos Límenes resuelta en dos amplios lienzos. ¿Un díptico? En todo caso, un cuadro en dos telas muy ajustadas, puesto que el panorama figurado por la pintura depende por completo de su ligazón, a tal punto que requiere que el ajuste de sus bastidores sea exacto. En el centro de la obra se levanta un tramo de carretera soportado por dos pilones de hormigón, asentados sobre un terraplén, cuyas resecas yerbas crecidas entre pedruscos, invaden el extenso primer plano del cuadro. El sol ilumina generosamente el paisaje, la sombra del trecho de autopista con su barandal de contención se proyecta contundente en el



La Travesía (1995), lienzos al óleo, 180 X 250 cm.

suelo. Atrás de la estructura armada, se vislumbran, borroneados en la polvosa distancia, siguiendo la leve hondonada del terreno, piedras y otra barra de cemento. Más lejos, se dejan adivinar construcciones, veredas y, finalmente, el perfil de los cerros y el fondo gris azulado del cielo.

Justo obturando la vía inconclusa y la unidad del paisaje, la vertical de los rebordes del marco de ambos lienzos, este irritante intercorte para el ojo, no obedece a la imprudente o poco hábil necesidad del pintor de ampliar sin más la superficie, para inscribir su paisaje demasiado crecido a la hora de la ejecución, sino, por el contrario, a la decidida voluntad de incorporar en el cuadro esta *discontinuidad* como factor paradójico de su composición, simultáneamente estructurante y desestructurante, de la unidad de la pintura.

A esta intermitencia del soporte vienen a añadirse las discontinuidades de la peculiar resolución pictórica misma de la *Travesía*, obra atravesada, auténticamente, en todo su tejido plástico y significativo, por intercortes, disociaciones y suspensos... Tan sólo el hecho de que el artefacto ingenieril luzca inacabado en medio del paraje comunica, de inmediato, la desazonada sensación de algo todavía desajustado, una atmósfera de indeterminación entre lo agreste del llano y la incursión aún inicial pero implacable, cual huella de mastodonte, del previsto avasallamiento urbano.

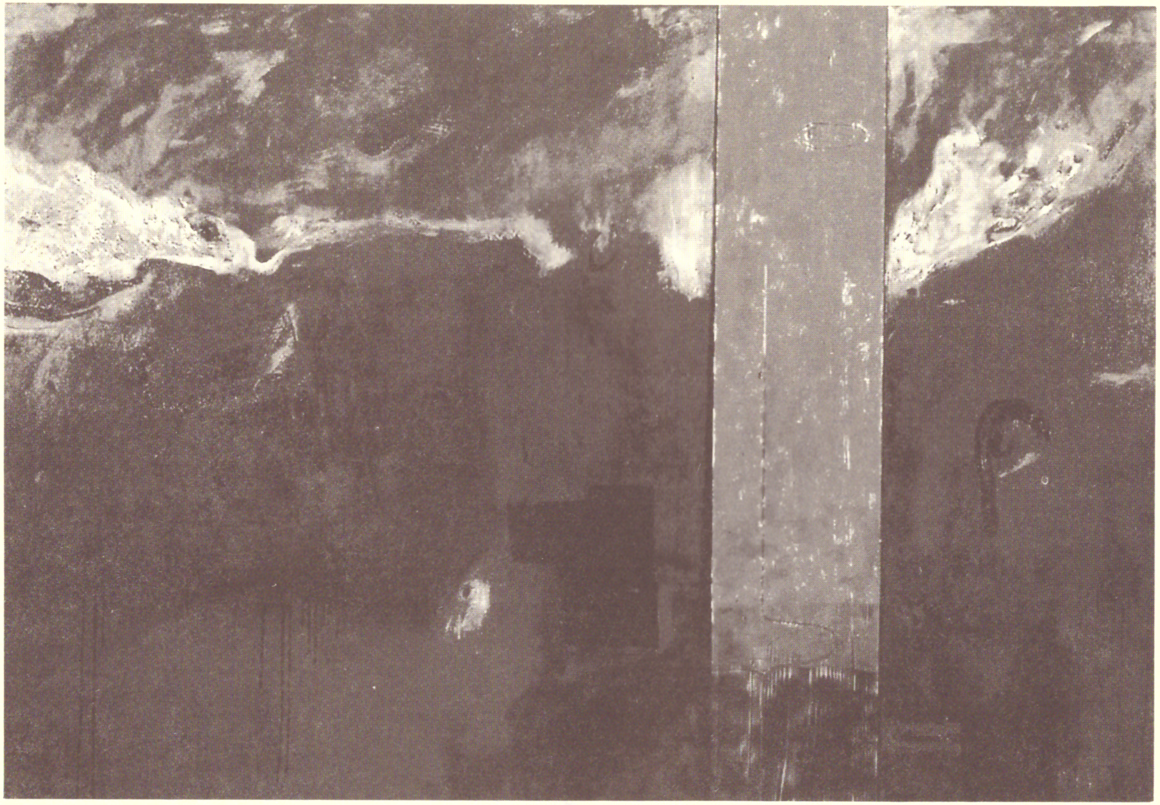
Esto por lo que toca a la trama representativa ilusionista del cuadro o, si se quiere, a su dimensión narrativa que, por lo demás, como veremos más adelante, se orienta por el papel de sus ejes (¿semióticos?) —horizontal/vertical— en el espacio y, por su lugar de eslabón [*hiatus*: fractura/cesura], *entre* las dos hojas o fases de la obra, hacia un orden de significación afín a las figuras de la simbólica del *Puente*, en su sentido más general de *vínculo*, *ligazón*, que establece el puente entre las dos orillas del cauce de un río, de un precipicio o *hilo* que une o vincula dos estados entre sí. "El carácter de tal vínculo —señala acerca del puente René Guénon—[1] a la vez *tenue* y *resistente*, es también una imagen adecuada de su naturaleza espiritual". Dentro de esta correspondencia la autopista inconclusa, que sirve de *puente* entre las dos telas de la *Travesía*, dejando en suspenso tanto su origen, como

[1] René Guénon, "Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada", en Jaime Cobreros, *El Puente*, Barcelona, Obelisco, 1991.

su destino, se especifica aún mejor, simbólicamente, perteneciendo al tipo de los *puentes diabólicos*, impregnados de peligrosidad en su cruce.

Sin embargo, esto no es todo, pues M. Límenes altera, también, dicha secuencia imaginal de la obra en cuestión, efectuando otra y más radical discontinuidad en su hechura. Ahora, la *interferencia* emerge desde el extremo inferior de la pintura, se trata de un verdadero trasfondo negro, del cual se desprende, ascendente, el incendio gesticulante de las pinceladas consumiéndose en yerba o, a la inversa, como ritmo descendente, en el que se desmadeja y disuelve el tórrido pasto en la espesura de las manchas desiguales recubriendo la superficie, en definitiva negra del primer plano del cuadro. De modo tal que, nos encontramos frente a una pintura de paisajismo ilusionista ultrajada o, al menos, fuertemente interferida por las tensiones acumuladas en su propia urdimbre formal.

Sí sólo nos quedáramos con la mitad superior del cuadro, tolerando el incómodo reparto en dos lienzos, tendríamos, en efecto, la impresión casi apacible de un paisaje confeccionado con soltura, de armónicos y coloridos tonos iluminados por la claridad del día. Incluso, siguiendo en un rapto sublime nuestra visión, lo podríamos equiparar con los famosos *Torii* o *puertas del cielo* característicos del Japón que, en una suerte de ideograma tridimensional, consagran los parajes naturales, enlazando con su sombra a la tierra con el cielo y en el que se recorta su arquitrabe aéreo dinámico de vivo color rojo o naranja. Acaso también lo asociemos con los dólmenes megalíticos aposentados en el norte de Europa, recordando los apuntes y acuarelas que, en el XIX, realizaron Turner y Constable del mágico santuario de Stonehenge. Aunque, aquí, la panorámica que nos ofrece la *Travesía*, más bien, recrea la obsolescencia prematura del artificio moderno desolando el paisaje, construcción abandonada a su grotesco desgaste por la negligencia de algún corrupto plan quinquenal o sexenal, fenómeno tan típico de la era técnica y, aún más, familiar en los páramos del subdesarrollo. Pero, líneas arriba, ya se advertía sobre los intercortes, las inserciones pictográficas que hace intervenir M. Límenes provenientes de otra sintaxis u orden visual —estilístico— diferente, irrumpiendo en el seno de la obra, como en el caso de esta Travesía, el tratamiento gestual de las pinceladas sobre el entrevisto fondo de negrura del plano inferior del cuadro, a lo que hay que agregar la disociación cromática entre los dos paneles —con el predominio, en el izquierdo, del amarillo, y en el derecho



El pasajero (1998), ensamble: madera y óleo.

del naranja/rojizo— que, en realidad, se inserta a la manera de una disonancia constitutiva o interferencia estructural imprescindible para la unidad compositiva de la pintura, que rehaciendo, sincopadamente, en nuestros ojos, su paisajismo, al mismo tiempo, lo desvanece.

Abrir con el cuadro de *Travesía* este ensayo sobre la exposición "Vuelven las hormigas... " (Centro Morelense de las Artes, Cuernavaca, 1999) de Marcos Límenes es, por supuesto, una propuesta de *lectura*. Nosotros preferimos llamarle trayectoria de una particular mirada, en torno al conjunto de obras presentadas por el artista, en esta ocasión, para cercar en una unidad el ciclo de su producción más reciente, 1994-1999, fase enlazada, por necesidad, con la génesis anterior de su quehacer, ya largo en la pintura, y vinculada, también, de forma más compleja, con diversos contextos estéticoculturales contemporáneos.

No quiero, de paso, dejar de apuntar aquí lo tremendamente difícil que se ha vuelto, en los últimos tiempos, el seguimiento contemplativo y reflexivo del trabajo creativo —en primera instancia individual— de un sinnúmero de artistas, en medio del *desorden-organizado* del naufragio del arte finmilenario dentro de las inercias dominantes mercantiles e institucionales, cada vez más totalizadas por la velocidad mediática. No obstante, "Vuelven las hormigas...", la exposición de M. Límenes, ofrece la oportunidad de sumergirse en una gama pictórica de obras de inusitada concentración sensible y conceptual, tocadas, además, con la chispa de una gran soltura en su resolución y que, simultáneamente, encaminan al artista por una senda de profundización de su lenguaje, hacia zonas fundamentales en las que se dirime la posibilidad expresiva contemporánea.

Empezar a mirar la muestra de M. Límenes desde la *Travesía*, con su singular evocación paisajista interferida por la franja expresionista cuasi-abstracta que infunde al cuadro de energía igniscente, desde mi punto de vista, nos conecta con uno de los hilos conductores más significativos que se haya operado como clave constructiva en la mayoría de las obras presentadas.

Por ejemplo, *Péndulo*, también del año 95, presenta el mismo planteo compositivo de una pintura en dos lienzos, funcionando su empalme como el eje fijo de la oscilación explosiva de sus masas luminosas y sombrías, abismadas en el sístole-diástole, aquí delirante, de la abstracción expresiva. Mientras que la discontinuidad más rotunda termina por desdoblarse en dos cuadros inde-

pendientes, pero asociados y complementarios pictóricamente, por analogías estructurales, en calidad de correspondencias isomórficas o isotópicas, que más que versiones de un motivo —como operan las series—, establece entre ambas piezas una conjugación visual, el despliegue de una imagen en dos cuerpos, como en el caso de *Margot de espaldas I* y *II*, (1998) que, a través de su nexo imaginante, componen una relación que podríamos denominar *dualéctica*, es decir, que no anula, ni sintetiza en una tercera instancia (dialéctica), la diferencia entre ambas formas, sino que, reforzando su diferencia específica, la reenvía de la una a la otra, como dos orillas, respondiendo a sus mutuas llamadas y dando curso al enigma que las atraviesa.[2]

La situación de interferencia-dualéctica, como acontecimiento oscilatorio para la mirada, había sido ya experimentada por M. Límenes en un anterior par de cuadros enlazados: *La crisis* y *Fin de siglo* de (1997), en donde la aparente seriación establece, en verdad, una secuencia temporalizadora inquietante.

Podemos encontrar, todavía, otra modalidad distinta en *Umbral* (1999) y *Puerta falsa* (1999), piezas maestras, en las cuales el desdoblamiento vuelve a ser acoplado, ahora, a la manera de una "dualéctica-*ensamblada*", a través de la puerta insertada como tal *objeto* en la obra; puerta que se convierte en superficie sobre la que se pinta, al mismo tiempo que se conjuga en contigüidad con el lienzo pintado. Con *Puerta falsa* y *Umbral*, el interjuego pictográfico de discontinuidad/continuidad salta de plano, infecta, por decirlo así, a toda la corporalidad —*physis*— de la obra, hasta convertirla en "*cuadro/objeto*" que articula los deslizamientos de

[2] Corresponde al notable pensador español Andrés Ortiz-Osés, en el marco de sus inventivos trabajos de hermenéutica simbólica, distinguir, con la leve alteración de la palabra *dualéctica*, un término más apropiado para tratar con los procesos simbólicos, muy distintos a la habitual categoría (hegeliano-marxista) de *dialéctica*, tan generalizada que implica la anulación y superación progresiva de las polaridades en juego. En su libro *La Diosa Madre* (Madrid, Trotta, 1996, pp. 128-129), A. Ortiz-Osés explica: "En este contexto la mitología nos inicia en una revisión de la experiencia del mal, cuya solución no está en el enfrentamiento directo y definitivo para su aniquilación (imposible), sino en un afrontamiento indirecto —la larga vía simbólica de su implicación—. De este modo, una auténtica mentalidad mitorreligiosa no piensa en términos de vencimiento del/lo otro, sino de con/vencimiento y mutua implicación de los contrarios (dualéctica). El héroe está así obligado a entenderse irremediablemente con el monstruo o dragón: en ello reside, precisamente, su heroicidad. Un modelo sin duda todavía utópico para el hombre premitológico".



Margot de espaldas-I (1998), óleo sobre tela.

ambigüedad e ironía hacia las dimensiones de interioridad/exterioridad del objeto pictórico y el espacio entorno. En esta inventiva M. Límenes enlaza, sobre todo, con una de las principales vertientes del arte del siglo XX, cuestionante y fértil, ésta sí, de alcance, prácticamente, *transvanguardista*, y que se va delineando a partir del modo de concebir y elaborar los límites de la obra de arte y su *realidad objetiva* en el mundo. Su genealogía arranca desde el *collage* cubista y el montaje *dadá*, pasando por las propuestas constructivistas y los objetos surrealistas, para encontrar un centro neurálgico con los *ready-made* de Duchamp, y confluir, en la década de los sesenta, en las *Combine paintings* de Robert Rauschemberg y los *cuadrosobjetuales* de Jasper Jonhs, invadiendo desde entonces con su impacto a todo el quehacer artístico posterior.

Finalmente, aún es posible distinguir un cuarto tipo de obras, moviéndose dentro de esta modalidad del ensamble de materiales pictografiados, en las que el *intercorte* se inscribe configurando una sección bien delimitada en la composición, triplicando así las áreas del cuadro y que, precisamente, intercalándose contrapuntea, bajo la forma de un *intervalo* plástico-significante, la interacción que ha devenido *trifásica* de la obra, como sucede con *El pasajero* (1998) y *Time* (1998).

Si recorremos, aunque sólo sea este trayecto de las figuras que han tomado las superficies materiales formadas por los armazones elementales de lienzo y madera que están sirviendo de soporte a las acciones de pintar, esgrafiar, calar, sopletear con fuego o verter cera, realizadas por el artista —para transmutarlas en matrices básicas de su lenguaje plástico— que, por último, deviene una poética pictórica singular, resulta completamente lógico que la secuencia expositiva termine con el montaje-objetual pintado o, más llanamente, con el *cuadro-objeto* de ocho tablas y el televisor empotrado, emitiendo una interferencia perpetua: *Rain-blues* (1998-99).

2

Vuelven las hormigas a animarse en tu boca
Vuelve la lágrima a la pradera de los peces
disecados

Emilio Adolfo Westphalen

Situados de nuevo en el cerco dominado por los cuadro/objetos de la exposición que se yerguen ante nosotros con la *Belleza de una espada clavada en la lengua*, sólo que en los ojos, de seguro que, como acontece en el caso de muchos otros artistas cuando enuncian apuntes crípticos y establecen *correspondances* con otras artes, estas asociaciones, a menudo en clave demasiado íntima, permanecerán oscuras, en su intención final, para el profano espectador o refractarias a cualquier intento de comentario ulterior.

Lo mismo ocurre con la elección, por parte de M. Límenes, del anterior corto poema de dos frases escrito por Emilio Adolfo Westphalen, para servir de pórtico a su reciente exposición. El poema ha sido entresacado del tercer ciclo de la comprimida gran obra del poeta peruano: *Belleza de una espada clavada en la lengua* que, de hecho, es un poemario decantado a lo largo de muchos años —de 1935 a 1977— y que luego será compilado en *Otra imagen deleznable...* en 1980.[3] Sin embargo, hay un par de detalles en el libro de Westphalen que nos gustaría destacar para la ocasión.

En primer lugar, si en sus dos libros anteriores, dados a la luz en un breve lapso, las *Insulas extrañas* (1933) y *Abolición de la muerte* (1935) despliegan sin atenuantes una apertura fulgurante a las fuentes metamórficas comunicantes entre la experiencia vital y la poética, impulsada por la alquimia personal que realiza Westphalen en el horizonte avanzado por el surrealismo, mientras, en cambio, *Belleza de una espada clavada en la lengua* expresa, como la imagen de su nombre, un esplendor desgarrado, una revuelta autorreflexiva del saber poético chocando contra la roca del destino, hecha de jirones de incertidumbre en una travesía sostenida, incluso, en las tormentas de silencio...

[3] Emilio Adolfo Westphalen, *Otra imagen deleznable*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.



Margot de espaldas-II (1998), madera incisa y sopletada.

¿Caminar por la vida como por encima del mar,
Sostenidos por la fe, la desesperanza o la indiferencia?

Una segunda nota, la incitación de parte del mismo poeta hacia el libre entrelazamiento de la *correspondance* y ellas mismas como núcleos radiantes del ejercicio poético son tentativas crueles, desesperadas, por imbuir de vida al poema que se sabe canto de lo irremediable... *Términos de comparación*:

Todo podría servir de término de comparación,
Justificable nada más que como puro engaño.
Pero, ¿qué sería recuperable si antes no fue
Sacudido, renegado, desdicho, transfigurado?

Así, hiperbólicamente, enviados por M. Límenes al poema de Westphalen, para aludir al ascenso terco e inevitable del deseo despertando a través del cadáver exquisito de sus pinturas —"praderas de peces disecados" animadas por lágrimas—, el pintor nos provee de una valiosa clave para situar este "puro engaño", esta "puerta falsa" de nuestras palabras intentando sacudir, renegar, desdecir, transfigurar, las encrucijadas visuales que sus obras ponen ante los ojos...

¿Abrazarse a cuerpos de fuego que se ahogan
irremediablemente
En la propia corriente sanguínea, cálida o fría?

Al estilo sombrío de Emil Nolde, el cielo del *Pasajero* recorre el reborde pétreo —otra vez pletórico de tonos plomizos e iridiscencias azul/verdes y leves resplandores naranjas—, que configura el descenso de sus bloques, quizá los farallones de una cañada que, sin embargo, se deslavan en las aleaciones accidentadas de la materia pictórica de los negros y grises. Es sobre la extensión de esta sinuosidad donde se inserta la sección rectangular, vertical, de un trozo de madera tachonado de rojo y quemado en su parte inferior. El trozo igniscente se intercala como un intervalo o como sección intermedia y *tercer elemento* que escinde y duplica el horizonte montañoso, que, a su vez, es invadido por la energía incendiaria que brota de la franja de madera, se apropia de los destellos del cielo y al conjunto lo trasmuta en humeante y cenizo. Nos hayamos cruzando hacia la zona poética del fuego.

Bien visible, la alteridad del intervalo dinamiza las moles

oscuras, imprime el *tempo* que hace de sus morfologías un pasaje, la velocidad con que avanza y se mira avanzar un incendio, la estela de sus crespones en la pupila del pasajero. Resta, además, otra tensión temporalizante, que reclama para sí la máxima ruptura del *Pasajero* y que opera como el nicho que da cabida y armoniza con la tabla de fuego, de nueva cuenta, como en el *Péndulo*. Elementos abstractos a un tiempo flotantes y perforantes en la unidad compositiva de la pintura: tres señalizaciones negras inscritas en la masa cromática y, destacándose, la forma de un polígono irregular, perfectamente saturado de negro y que parece horadar las paredes minerales, jalonando con brusquedad la mente hacia los labrados huecos rectilíneos de MachuPicchu; su enigmático ritmo asimétrico entre las formaciones naturales y los decididos recortes del encastre lítico de sus muros y vanos, rigen la extraña geometría de la "piedra abstracta", como le llama Cesar Paternosto[4] al arte constructivo de los incas. *El Pasajero* viaja, así, cruzando *intempestivo* la temporalidad, los pasadizos imaginales rompen la linealidad [*sic*] irreversible y lo ancestral nutre al presente incendio.

Con el *Pasajero* nos introducimos al uso meditado del *ensamble* que va a ir desarrollando M. Límenes y que se haya presidido por la incorporación de la *madera* como el elemento significante fundamental, en sus últimas obras. Tanto como pieza a ensamblar en el lienzo y/o sirviendo, inmediatamente, de base elemental para lo pintado, como en la exploración de su propia consistencia *elemental*, incorpora las cualidades de la madera como campo/cuerpo —material y simbólico— generador de imágenes. Además, se trata de una aproximación a la madera en el proceso de su *metamorfosis ígnea* que, con base en el uso del soplete y la gubia, es incidida y quemada, de un modo graduado y sutil, para, no sin cierta violencia, desnudar la trama de su tejido leñoso, que permanecía opacado por el cepillado homogéneo de la tabla.

---

[4] Cesar Paternosto. *La piedra abstracta, La escultura inca: una visión contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.



Time (1998), ensamble: madera, técnica mixta. 180 X 200 cm.

Van tejiendo una tela sutil,
Red de hilos de fuego,
Leve como el calor de la vida,
Apretada como el *[sic]* colmenar.
De la sangre.

A. Westphalen[5]

Quizá la bifurcación que enlaza y divide *Margot de espaldas I* y *II* nos otorga la clave de este tratamiento de la superficie para llegar al veteado íntimo de la madera y, con ello, a palpar la *Red de hilos de fuego*, los relieves dinámicos del psiquismo al contacto de la *imaginación material* —pensada por Gaston Bachelard, en sus *Poéticas*— que despierta al viaje innovador de las formas, porque las cambia de plano hacia su libre ensoñación originaria. Nada más lejos de la proyección psicológica simple, construida sobre la materia como pantalla o de la *adecuattio [sic]* mimética de las formas mentales a las naturales. La *imaginación material* de Bachelard constituye, más bien, la trascendencia de la mutua exterioridad entre las dos polaridades, arribando al unísono simpatético de su movilidad ontológica, por la acción del viaje *imaginal*. Se trata de la sinergia de su abrazo —*Apretada como el colmenar*— en la que los signos o las formas despiertan a su estado naciente.

Para G. Bachelard, los *elementos* —esas "hormonas de lo imaginario"—, el Aire, el Agua, la Tierra y el Fuego —que no son la totalidad del Ser, pero sobre los que se proyecta el *Ser entero*— otorgan caracteres orgánicos y "regulares" a lo imaginario, no sólo materializan la imaginación, sino que nos impulsan a pensarla, soñarla y vivir en ella.[6]

Y afirmamos, de manera tajante, en el caso de *Margot I* y *II*, que ninguno de los cuadros precede al otro como estructura plástica que prefigure una segunda versión condicionada por otro medio. Porque el desdoblamiento de la imagen revela su forma naciente, el surgimiento conjunto de ambas, en el interior del cual

---

[5] E.A. Westphalen, *op. cit.*

[6] G. Sertoli aclara que G. Bachelard ofrece el estudio de las imágenes a tres niveles: "a) la determinación de su red; b) su enlace con la estructura psíquica profunda; c) la explicación última del porqué cierta estructura dirige a la materia". Ver de este autor, *Le imagini e la realtá*, citado por Aldo Trione, *Ensoñación e imaginario, la estética de Gaston Bachelard*, Madrid, Tecnos, 1989 [Traducción de Mar García Lozano], p. 85.

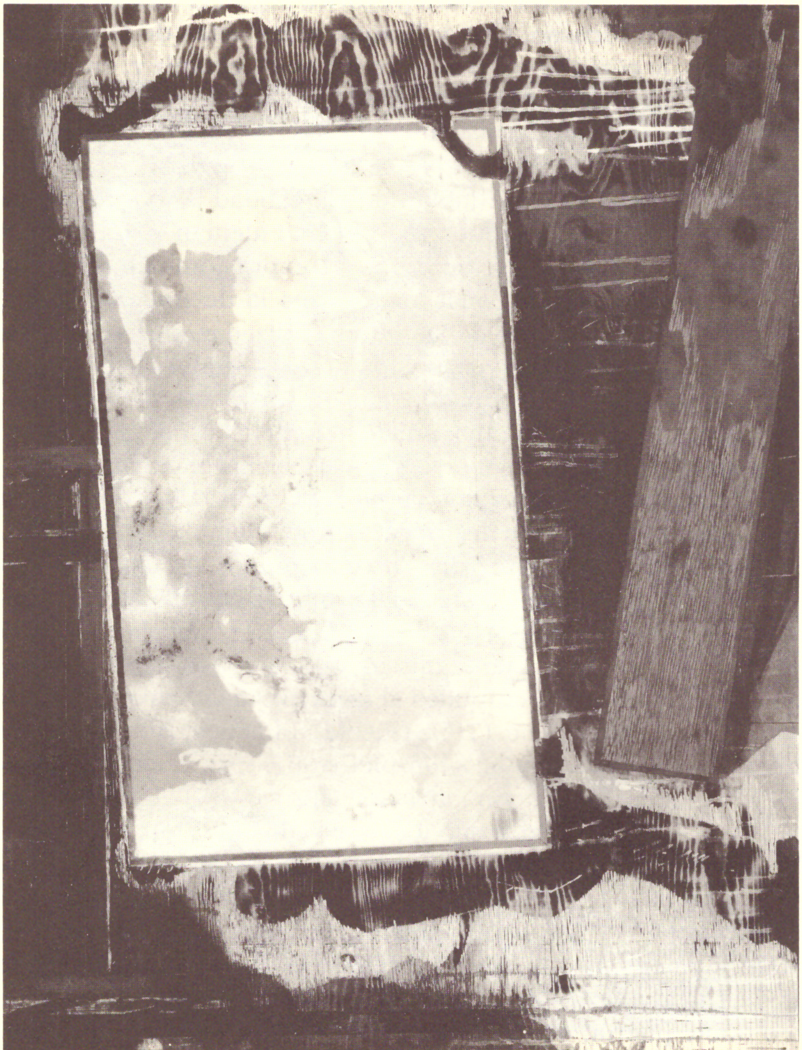
una configuración pinta a la otra, y viceversa, en un advenir simultáneo de la imagen bifurcada, da vida a la ensoñación, que las genera y las vuelve inseparables. Más que paralelismo isomórfico, su entrelazarse es el movimiento de un encadenamiento *isotópico*, en el que una forma toma el lugar de la otra para dar paso al flujo imaginante que las reúne, sucede con ellas una suerte de orgánico primitivismo como el del arquetipal "estilo rayos X ", que sirve al "primitivo" y al niño para transparentar las epidermis de los cuerpos e *interpenetrar* sus diferentes capas, reconectándolas intuitivamente en la energética de su vitalidad.

Aldo Trione explica acerca del *Psicoanálisis del fuego* de G. Bachelard: "Existe un espacio de la *imaginación del fuego* que no puede ser dominado por la ciencia; es un calor que no posee ninguna <localización>, que <fomenta nuestra vida>; es confuso e indefinible, y sin embargo, consigue ser una realización global de la vida. Es el fuego vital, base de la noción del fuego oculto, invisible y sin llama, que puede recibir las más diversas propiedades y que ejerce una acción oculta cargada de imaginaciones inconscientes."[7]

Tal vez, por todo ello, *Margot* nos da la espalda, porque el viaje interior que suscita su presencia/ausencia, en el lienzo y la tabla, es irrepresentable en los cuadros. *Margot* es el recorrido por el acantilado, la sucesiva introyección cavernaria por el cascarón interminable hasta la joya del fuego oculto que refracta sus pasos, los radiografía, sumergimiento en las ondas caloríficas de la senda hacia la hondura que va trazando el trayecto de su alma, y que en la afructuocidad [*sic*] más entrañable, en la prueba suprema de su desaparición, deviene "fuego sin llama ni ceniza", ignescente en su ardor. Y trataremos en vano, con sumo dolor y deleite, de retener su deseo, recorriendo, una y otra vez, el espectro de su espalda... puros hilos de Aracné y costras de incendio en piel de lignina.

Es pertinente advertir que esta elección de incrustar la madera, rehundiéndola en la pintura —más a la manera de J. Jonhs que de Rauschenberg—, conecta la búsqueda de M. Límenes con una secuela pictórica marcadamente prestigiosa en la incorporación del veteado de la madera configurando un toque de *barroquismo* aleatorio al interior del cuadro, la sinuosidad natural inconsciente atravesando los planos de pintura; y esto desde el cubismo, que

[7] A. Trione, *op. cit.*, p. 83.



Mudanza (1999), madera, técnica mixta. 135 X 180 cm.

no sólo empotra el fragmento de madera en sus *collages*, sino que, inmediatamente, los simula dibujados y pintados. El cubismo reconvierte, de hecho, su factura pictórica según el mecanismo de los *papiers*. En Picasso, Gris y Braque, a las vetas de la madera, únicamente, le compiten el periódico impreso, el tapiz y, en menor medida, el veteado del mármol. En esta misma atracción hacia el arabesco leñoso se mueven gran cantidad de *frotages* y pinturas paramiméticas y surreales de Max Ernst y ciertos cuadros de Remedios Varo, para no hablar de la calidad *Xilográfica* que impregna con su huella gótica todo el arte alemán y, particularmente, su apoteosis consciente con el expresionismo. En este último sentido, la versión más reciente es la de Anselm Kiefer, sobre todo, en el conjunto de las obras realizadas a principios de los años 70, en el que las venas y los nudos —concéntrico/excéntricos— de los troncos laminados, con crayón y carboncillo destacados, recorren serpenteantes, prácticamente, el espacio completo de sus composiciones; lúgubres estancias vacías construidas íntegras con tablones y travesaños de madera, enlazadas, también, a las lenguas de una poética del fuego. Ver por ejemplo, *Quaternität, Glaube, Hoffnung, Liebe, Ressurrexit, Notung, Deutschlands o Geisteshelden*, pinturas elaboradas durante 1973.[8] Todas configuran la inquietante incursión que realiza A. Kiefer hacia la zona-tabú en Alemania, del inconsciente mítico, erigiendo, en la desolación, estos extraños recintos cultuales al espíritu de la *Selva Negra*.

Mientras tanto, *Time* (1998) de M. Límenes, abrevando de toda esta secuela de *lignificación* pictográfica, se apega por completo a la coloración y textura de la madera, tanto el chorreado, las incisiones, el sopleteado, como los parcos diseños, que componen la obra se ajustan al ocre claro y el sepia oscuro tan característicos de las criaturas del árbol, así como a las capas de barniz o el chapopote con las que, habitualmente, se les reviste. *Time* hecho de tres momentos, nos planta frente a la *Puerta* y su radio de tensión *Ditirámbica* —en su connotación mistérica dionisíaca de dos o doble puerta, de vida/muerte, vientre/tumba en el quiasmo iniciático sacrificio/resurrección, pulsión dual del ritmo cósmico—, si ya habíamos tratado sobre la carga simbólica del *puente*

[8] Mark Rosenthal, Anselm Kiefer, U.S.A., The Art Institute of Chicago/Philadelphia Museum of Art, 1987.



Volver a los 37 (1998), madera, técnica mixta. 125 X 160 cm.

en referencia al cuadro de la *Travesía*, ahora toca el papel metafórico central a la figura de la puerta.

Confeccionado con rauda determinación, *Time* consigue transmitir de golpe el lapso fugaz del existente, del *brotoi* —como se nombraba en griego a los mortales, esas sombras efímeras— el frontal humanoide, casi inerte cadáver calcinado o espectral resurrecto, aparece en jalonado *suspence* entre dos batientes, transitando por el intervalo de una simetría alterada: entre el hundimiento de la fosa y la firme, ¡¿*doble*?!, puerta cerrada —a su derecha—; puerta en la que, sin embargo, se deja traslucir el gris neblinoso de una *otra* dimensión, que parece anunciarse tras la contundencia biplanar, a través del ventanuco circular de la puerta; incluso el hueco sombrío, *sin remisión*, es marcado por el delgado círculo que deviniendo astral, a contragolpe, disuelve la tiniebla del foso como mera apariencia.

"Observando el vaivén de la puerta y la inmutabilidad del gozne, el maestro Eckhart ve en la primera el símbolo del hombre exterior, y en el segundo el del hombre interior, no alcanzado, en su posición axial, central, por el movimiento del exterior", consignan J. Chevalier y A. *Gheebrandt* en su *Diccionario de Símbolos*.[9] También, cosmológicamente, en la China, el trigrama *Kuen*, "principio pasivo, tierra" es la puerta cerrada, mientras que el trigama *Kien*, "principio activo, cielo" es la puerta que se abre, la manifestación. Aunque en este *Time* los polos se invierten: el hueco gestual de la tumba se abre y la manifestación *aurática* queda sellada por la puerta, como un discreto resplandor, detrás del círculo de cristal.

El conjunto de elementos hasta aquí recorridos, a mi juicio, vienen a culminar en las dos obras más complejas de la exposición de M. Límenes; nos referimos a *Umbral* (1996) y *Puerta falsa* (1998).

> Oh vos dijisteis: Yo soy la puerta...,
> mostradnos con evidencia de qué morada sois la puerta,
> en qué momento y quiénes son aquellos a los cuales abrís.
> La casa de la que sois la puerta es...el cielo que habita...
>
> ***Guillermo de Saint-Thierry***

En primera instancia, la franca, inclusive violenta, figuración que *Umbral* pone ante nuestros ojos —una puerta recubierta de

[9] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Herder, 1991, pp. 855-858.

color y, en la contigua tabla, una figura femenina desnuda, hieráticamente situada delante de un horizonte que se divide a la altura de su cintura— no daría lugar a dudas, ni a ninguna complicación; sin embargo, apenas recorremos con un poco de atención el tejido de los detalles plásticos de la obra, ésta nos va revelando la intrincada riqueza de su dualéctico ensamble.

Por lo que respecta a la puerta, justo a la altura del mencionado horizonte, un travesaño divide, también, en dos su estructura; debajo del travesaño el pintor ha colocado una vela con la mecha quemada. Arriba del travesaño, una crespa mancha negrusca señala, al mismo tiempo, el rastro de tizne dejado por la bujía y/o la breve nube de humo oscuro que aún desprende. Mientras tanto, nos percatamos de que, salvo sus marcos, las superficies de la puerta se hayan recubiertas de cera, calidad cerosa de la que emana cierta calidez ocre.

Por su parte, la tabla pintada presenta, en la parte baja del horizonte una coloración ocre/anaranjado, de tono ladrillo, asimismo, revestida de amplias salpicaduras de cera, y en su borde extremo más inferior, directas quemaduras en la madera; la peculiar transparencia mate del encerado desigual de esta sección le otorga una extraña consistencia líquida, que provoca la sensación de que medio cuerpo de la mujer desnuda se encuentre sumergido en ella —desde el bajo vientre hasta los pies, incluidos los puños y los antebrazos, con su antinatural coloración verdosa. El nivel claramente marcado por una franja, da paso a la zona azulada del cielo, que en su parte izquierda —siempre desde el punto de vista del espectador—, muestra elevándose otra fumarola oscura, mientras que en el lado derecho, se levanta un flameado de pálido naranja, tonalidad que, a su vez, ilumina con leve resplandor los contornos del torso superior de la mujer. Hay un juego de correspondencias cromáticas bastante cuidado que recorre toda la obra, y que —si no me equivoco— equilibra el conjunto cromático del ensamble, en la vibración dominante entre una tonalidad azul/grisácea y otra ocre/carne, esta última, trasminándose de los materiales de la madera clara y de la cera; sobre esta base se arma el contraste de los naranjas y verdes.

Como se puede ver con nuestra vana descripción anterior no estamos sino rodeando el centro neurálgico del cuadro/objeto, la figura femenina sujeta al extravagante tratamiento pictográfico tripartito al que la somete M. Límenes: la cabeza, prácticamente, calada en directo sobre la madera, figurada/desfigurada por ralla-



Umbral (1999), ensamble: puerta-lienzo, técnica mixta. 210 X 250 cm.

duras de la gubia y quemaduras, con los mustios cabellos pelirrojos enmarcando un rostro irreconocible, del que sólo adivinamos rasgos a través de la febril lluvia de incisiones —como una especie de plancha xilográfica manchada—, asentado sobre un firme cuello ennegrecido; sorpresivamente, esta cabeza se encadena a un busto modelado *anatómicamente* a partir del entretejerse dibujístico de delgadas pinceladas, y dotado de una blanca carnación [*sic*] en extremo azulada; para, por último, articularse, a las largas y delgadas piernas teñidas de verde y delineadas con firme trazo de ocre/rojizo. La mujer deja descansar los brazos rectos, cerrando sus puños, sobre los muslos, algunos acentos son dados dejando cruda la madera/encerada en ciertos retazos, que fungen como reflejos de luz, en el puño izquierdo de la figura, una línea que corre de la cintura al pubis, etcétera.

No deja de resultar inquietante que la contemplación de *Umbral* despierte, tarde o temprano, en nosotros, un haz de ecos de la tradición pictórica de Occidente. La posición axial, frontal y solitaria de la figura, a la que se refería Maestro Eckhart, ese exponerse parco, hierático, franco e inmovilizado, con el rostro lacerado, desfigurado, que evoca el motivo archiconocido del *Ecce Homo*. Incluso nos atreveríamos a ver en este rostro un símil del *Rostro de Aquél*, estampado milagrosamente en el paño de la Verónica. Y, más aún, su lugar en el espacio de la representación, trae el recuerdo del tratamiento icónico medieval del *Bautismo de Cristo* que se prolongará a todo el arte cristiano, el Mesías, inmerso medio cuerpo en las aguas lustrales del Jordán, solitario entre su profeta Juan y la multitud en la orillas, purificándose en el umbral del sacrificio, presto a recibir la luz del Espíritu Santo que desciende sobre él.

Aunque, aquí, el *Ecce Homo* sea más bien una *Ecce Mulier* y, con ello, todo gira 360° hacia el dominio de la Diosa, ya no *ambarina*, como diría A. Westphalen, sino verdosa, tal como se tiñe el cuerpo regenerado de Osiris, el renovador de la vida, con el limo fértil del Nilo, en murales y sarcófagos egipcios, por lo cual, hay un desplazamiento de polaridad simbólica hacia la "puerta del Oriente", la *ianua coeli*, puerta del cielo, epítetos con los que se nombra a la Virgen. Ella, siguiendo el deslizamiento de transgresión, podría pronunciar las palabras del Cristo del Apocalipsis (3,20): "Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo",

imagen procedente del *Cantar de los Cantares* y cuyo simbolismo pascual es custodiado en el judaísmo.[10]

Esta situación de la mujer en el umbral de la puerta, nos reconduce a la significación de esa puerta de la vela y su huella quemada; al respecto, nada mejor que las palabras del pensador de *La llama de la vela*[11] G. Bachelard: "En el recuerdo de la buena vela es donde debemos encontrar nuestros sueños de solitario. La llama está sola, naturalmente sola, quiere decir estando sola...

La llama de la candela sobre la mesa del solitario prepara todas las ensoñaciones de la verticalidad. La llama vertical valiente y frágil. Un soplo perturba la llama pero ésta se endereza. Una fuerza ascensional restablece sus prestigios."

Pero la ubicación de estos objetos y figuras en el espacio no se reduce a lo dicho, hay un *lugar* plástico, una tensión compositiva que los atraviesa y reúne en su red: al deslizar nuestra vista por la línea del horizonte estructurante de la obra, el sitio de la bujía en el centro de la puerta, guarda una inevitable correspondencia, un paralelismo, con el eje vertical de la figura femenina que, exactamente, pasando por entre las piernas, se ajusta a la hendidura de su sexo; el péndulo perverso de nuestro mirar, de un lado a otro del ensamble, no hace sino embonar el tramo encerado de la candela en la vulva de la mujer y todo este movimiento de transposición, al que podríamos añadir la posición del tizne humeante a modo de oscuro vello púbico para completar el signo, francamente, sexuado de la imagen —¡¿Ya de ella o de su consorte fálico fetichizado?!—. Sin embargo, el malabarismo ópticogenital, *escópico*, no viene sino a subrayar y conservar intacta la completitud solitaria y profundamente individuada de la vida personal de esta *mulier*.

Pues en este cuadro/objeto de M. Límenes, en definitiva, no sólo es una mujer en el umbral ante la puerta, sino que *ella es el umbral y la puerta, y lo que hay al otro lado de la puerta*; como si el pintor hubiese, de pronto, abierto de par en par la puerta de una visión demasiado íntima en el umbral de nuestra mirada, finalmente, unión y separación entre un ámbito sagrado y otro profano, andadura y acogida del que la mujer es, al tiempo, guardiana y deidad. Plena apertura y marcado límite configuran la pulsión

[10] *Ibidem*, p. 856.

[11] Gaston Bachelard, *La llama de una vela*, Caracas, Monteavila, 1975.

ditirámbica de *Umbral*, a tal punto que, entre las dos hojas del ensamble media, aún, un gozne especular: la solitud de la vela apagada encuentra en la mujer su llama, la encarnación metamórfica del *Ecce Mulier*: ella puerta/vela/cuerpo/rostro llameante, que en su cuerpo revela/velando el secreto del apagamiento y la incandescencia de los deseos, ella es ofrenda y oficiante del soplo amoroso: el *soplo* instante protagónico que des/doblado fulgura en la pintura.

Llegados a este punto de la interpretación, no resulta tampoco ya descabellado establecer la analogía de la imagen pictórica que nos da a ver M. Límenes en *Umbral*, con la metáfora que preside esa *carta de creencias*, como califica a su propio, destilado, libro sobre amor y erotismo, Octavio Paz, *La llama doble*, en donde escribe: "El amor humano, tal como lo conocemos y vivimos en Occidente desde la época del <amor cortés>, nació de la confluencia entre platonismo y cristianismo y, asimismo, de sus oposiciones. El amor humano, es decir, el verdadero amor, no niega el cuerpo ni al mundo. Tampoco aspira a otro ni se ve como un tránsito hacia una eternidad más allá del cambio y del tiempo. El amor es amor no *a* este mundo sino *de* este mundo; está atado a la tierra por la fuerza de la gravedad del cuerpo, que es placer y muerte. Sin alma —o como quiera llamarse a ese *soplo* que hace de cada hombre y cada mujer una *persona*— no hay amor pero tampoco lo hay sin cuerpo. Por el cuerpo el amor es erotismo y así se comunica con las fuerzas más vastas y ocultas de la vida. Ambos amor y erotismo —llama doble— se alimentan del fuego original: la sexualidad. Amor y erotismo regresan siempre a la fuente primordial, a Pan y a su alarido que hace temblar la selva."[12]

Por último, en *Umbral*, M. Límenes no sólo entabla una relación dialogal con los arriba mencionados momentos de la tradición pictórica occidental, sino que, justamente, por ello, toma en cuenta, de manera muy especial, la obra del pintor mexicano contemporáneo Cecilio Balthazar, sobre todo, en su ciclo llamado *Kuros y Kores* —exhibido en 1993, en su exposición *Sinóptica*, en el Museo del Chopo—.[13] En la serie de esos lienzos, C. Balthazar,

[12] Octavio Paz, *La llama doble*, México, Seix Barral, 1993, p. 207.

[13] La exposición de carácter antológico *Sinóptica*, de la obra de Cecilio Balthazar, tuvo lugar en el Museo Universitario del Chopo, en la Ciudad de México, en 1993. Al respecto, ver catálogo Jorge Juanes y Manuel Lavaniegos, *Sinóptica* (1977-1993): Cecilo Balthazar. México, Ediciones Museo del Chopo, UNAM, 1993.

explora ese *grado cero* plástico de la figura frontal desnuda, hierático/arcaica, propia de la escultura y el bajorrelieve antiguo protoclásico, abordada con toda la polivalente gama problemática del legado de Apeles hasta nuestros días; *carnaciones*, claro-oscurismo, canon del diseño anatómico, solturas del *aboccetare*, hasta el graffiti y el brochazo informal, construyendo y des/construyendo, casi siempre por tríadas, el molde básico de estas muchachas y muchachos en azorada desnudez. Mucho de la devoción, a un tiempo, ascética y suntuosa de la reflexión balthazariana sobre los *secretum pictoricus* [*sic*], pensamos, resuena en la figura triplemente seccionada del *Umbral* de M. Límenes.

JOSEPH ROTH: NUESTRO CONTEMPORÁNEO

*Gilda Waldman M.**

"Melancolía, rebeldía y desesperanza" constituyen, según Gilda Waldman M., los elementos medulares que articulan la obra de Joseph Roth, escritor europeo nacido en 1894 y muerto en 1939, y por lo que sus palabras nos siguen aún hoy interpelando. Roth, inscrito en una "generación que asumió como destino el desarraigo", se vuelve nuestro contemporáneo en el momento mismo en que rompe el encierro de los límites espacio temporales de la Europa en guerra y nos abre, a través de sus personajes anónimos, a esa "orfandad espiritual" a la que todo hombre puede estar expuesto cuando a su alrededor sólo encuentra los "jirones de un mundo derrumbado" y nos pone cara a cara frente a nuestro destino, el de "vivir provisoriamente concibiendo la existencia como una errancia permanente".

A más de sesenta años de su muerte, la lectura y el recuerdo de Joseph Roth duelen. Duele la biografía personal de un literato a quien, como a muchos otros, la barbarie política de nuestro siglo condenó a un "viaje sin fin" de cerrados horizontes que culminó en el exilio y en el suicido —lento a veces, violento en otras— de muchos de ellos. Duele también la tragedia humana de una vasta obra literaria cuyos anti-héroes, ubicados al borde del abismo, se hallan "incapacitados para morir" y para quienes no hay alternativa frente a la brutalidad de la supervivencia. Pero lo que más duele de Joseph Roth es su contemporaneidad. No se trata solamente de que los mapas geográficos europeos reproduzcan hoy los canibalismos étnicos pintados por Roth, o de que los Imperios se desmoronen y las cruces gamadas resurjan, sino de algo más profundo. Joseph Roth es el poeta de la melancolía de no poder olvidar lo que no fue posible.

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México.

Pero no se trata sólo de la evocación —nostálgica o mítica— de un mundo que se sabe perdido irremediablemente, sino de aquella que invade el tiempo y se convierte en rebeldía ante el presente y, también, en desesperanza ante el futuro. Joseph Roth es el poeta de la melancolía, que se convierte, sin ninguna pretensión de victoria, en un grito desesperado por aferrarse a la idea de que la salvación del hombre es posible, sabiendo, sin embargo, que la Redención —humana y social— no llegará. Melancolía, rebeldía y desesperanza que caracterizan la obra de Joseph Roth y que también son las nuestras.

Joseph Roth, como muchos otros escritores, reflejó el desmembramiento acelerado y patético de una cultura y una época: Europa entre 1915 y 1940.[1] Nacido en los confines del imperio austrohúngaro en 1894 y fallecido en París en 1939, Roth fue parte de una generación despojada de sus raíces territoriales y espirituales por efectos de un proceso histórico que asumía como única certeza la incertidumbre del futuro. Fruto de una "cultura de la guerra", en la que la carencia de ley se convertía en la única regla, Joseph Roth lleva en la piel la experiencia de la Primera Guerra mundial, el impacto de la revolución bolchevique, el fracaso de la abortada revolución en Alemania, y la emigración obligada de este país por su origen judío. Joseph Roth perteneció a una generación que asumió como destino el desarraigo, que se vio orillada a dejar residencia y tradición histórica, y que se esparció por el mundo llevando consigo el espíritu de un universo que desaparecía irremediablemente.

Caminante de un siglo apasionante y desventurado, Joseph Roth simboliza la condición existencial del hombre moderno. Errante por zonas desprovistas de optimismo, Roth extrapoló la melancolía —evocación de un mundo que se sabe perdido irremisiblemente— para convertirla en rebeldía ante el presente y también en desesperanza ante el futuro. Pero la añoranza de este literato traspasa el tiempo. Vaga e inmensa, triste y difusa, invade nuestra conciencia[2] para recordarnos que nosotros, como muchos

[1] *Cfr*. José María Pérez Gay, *El imperio perdido*, México, Cal y Arena, 1991, entre otras.

[2] El tema de la melancolía como síndrome de los estados existenciales del hombre contemporáneo —aunque de orígenes profundos en la cultura occidental— ha reaparecido con fuerza este fin de siglo. Cfr., por ejemplo: Julia Kristeva: *Soleil noir: depression et melancholie*, Paris, Galimard, 1987.

otros de sus personajes literarios, hemos sido arrancados del mundo que conocíamos, despojados de nuestras conexiones esenciales, y que, desheredados frente al poder de la historia, hemos atravesado las fronteras geográficas de un universo que perdió sus límites para cruzar las fronteras morales, cuando todo se ha vuelto posible. Como Roth, pertenecemos también a una sociedad que ha roto lazos y fragmentado la existencia humana en el ocaso de esa concepción filosófica, que modeló la historia de Occidente durante los últimos tres siglos, adentrándonos en tierras "incógnitas" en las que ya no reconocemos símbolos, palabras o recuerdos. Nosotros, como los personajes de Joseph Roth, hemos perdido legado, tradición y ley. Hoy, la historia europea ha re-emprendido la vía de los conflictos, la violencia y la intolerancia; y las convulsiones sociales del orbe entero nos desplazan de cualquier raíz profunda para colocarnos en una situación exiliar, clave de nuestra historia actual.

Pero Joseph Roth también está con nosotros cuando nos contemplamos en este orfandad espiritual, en la absoluta incertidumbre y en el vacío intelectual para comprender los cambios más significativos de la crisis contemporánea, en el momento en que el espíritu perturbador de la imaginación ha sido diluido, las utopías se desangran ante las promesas de un mundo mejor, y los sueños se han convertido en una triste realidad sin sueños.

La vasta obra novelística de Joseph Roth —escrita desde el dolor que provoca la pérdida irrecuperable del objeto amado y la imposibilidad de recuperar esta pérdida— gira fundamentalmente en torno al colapso de la estabilidad social europea después de la Primera Guerra Mundial, constituyendo un gigantesco fresco sobre la atmósfera decadente del imperio de los hasburgo y su derrumbe, la revolución bolchevique y su afianzamiento posterior, y el período de entreguerras en el cual nuevos valores y actitudes conformaban el clima propio que anticipaba la bienvenida al nazismo.[3]

Desde esta perspectiva, sus personajes son, como diría el historiador inglés David Thomson, los grandes personajes anónimos de nuestro siglo: "el exiliado, el vagabundo, el prisionero de guerra, el solitario, el desalojado y el marginal".[4]

---

[3] *Cfr.* Harry Slochower, *Ideología y literatura entre las dos guerras mundiales*, México, Era, 1971, entre otras.

[4] David Thomson. *Historia mundial de 1914-1968*, México, Breviarios del FCE, 1970, p. 203.

Claudio Magris, en su extraordinario análisis en torno a la obra de Joseph Roth[5] señala, acertadamente, que la obra novelística de este escritor comienza después del "diluvio" de la Primera Guerra Mundial, con el viaje de retorno de los principales personajes en busca de la unidad perdida de aquel universo mítico de una monarquía, que tenía un carácter religioso y en la cual el Emperador regía como Dios.

"Austria no es un Estado, ni un hogar, ni una nación" —exclama Franza Ferdinand Trotta, una de las principales figuras literarias de Roth. "Es una religión".[6]

Pero Franz Ferdinand Trotta, como también Franz Tunda, Gabriel Dan o Andreas Pumm —algunas de las grandes figuras literarias de Roth— habían sido desprendidos del pasado y también del presente a su regreso de la guerra. Regresaban de la experiencia bélica para encontrarse con una Europa "que tenía el aspecto de una onírica celebración de difuntos".[7] Todos ellos eran ahora náufragos de la disolución del desaparecido Imperio, expuestos al desorden y al caos de la vida, anti-héroes vacilantes y asombrados en un universo caleidoscópico, azaroso e inseguro, que ya no les pertenece. Carentes de posición, rango, nombre, hogar y estima,. Replegados sobre sí mismos, caminan sobre la cuerda floja, de regreso de ninguna parte. No pueden volver atrás, pero tampoco se reconocen en el nuevo entramado social.

Franz Tunda ya no es un oficial del ejército austrohúngaro; se ha convertido en un "joven sin nombre, sin importancia, sin título, sin profesión, apátrida y sin derechos".[8] Su punto de llegada es una Austria fragmentada, caótica, quebrantada en sus valores y en sus jerarquías. Tunda retorna a una sociedad de la que ahora desconoce sus símbolos, sus creencias, sus mitos y sus ceremonias. No se trata sólo de una transformación de los modos de vida, sino de un extrañamiento radical en el mundo.

Franz Tunda, como también Gabriel Dan —quien no logra reencontrar el orden Supremo que busca y que finalmente revela ser un engaño— y como Andreas Pumm —sobre quien se acumulan desventuras, persecuciones y violencias— descubren que la esta-

---

[5] Claudio Magris. *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientales*, Torino, Einaudi de, 1971.

[6] Joseph Roth, *The emperor's tomb*, New York, The Overlook Press, 1984, p. 145.

[7] Joseph Roth, Fuga sin fin, editorial Icaria, 1979, p. 85.

[8] *Ibidem*, p. 10.

bilidad del nuevo orden es una ilusión y que la realidad es banal, desoladora y despiadada. Arrancados súbitamente de toda armonía con sus tradiciones, leyes divinas y terrenas, son lanzados con ímpetu al futuro en una Europa cínica, plena de una "atmósfera de mentiras intrincadas, falsos ideales, aparente salud, podredumbre duradera, fantasmas pintados de rojo", cuya atmósfera de cementerios parecía sala de baile, o fábricas, o castillos, o escuelas, o salones, "rascacielos cuya decadencia se presiente y cuya existencia está segura, sin embargo, por siglos".[9]

Franz Tunda, Gabriel Dann y Andreas Pumm viven la experiencia de la soledad en medio del ruido, porque las palabras ya no significan nada, y el lenguaje ha perdido su capacidad de expresión para transformarse en un instrumento de transmisión de señales confusas. Su experiencia es la de hombres similares a cosas, de mujeres similares a hombres, en la que la técnica configura la vida cotidiana y los objetos gobiernan a los hombres. Se trata de la experiencia del juego, confuso entre las promesas ofrecidas y los anhelos insatisfechos, entre la apariencia de libertad y el engaño del conformismo. La experiencia vital de Tunda, Gabriel Dan y Andreas Pumm es ahora de la perennidad, que no permite la permanencia de nada; es la experiencia del olvido del pasado y de la incertidumbre del futuro, que reemplaza la mirada hacia la eternidad por la percepción fugaz del instante próximo. Viven vidas enteras en el torbellino de un presente puntual y acelerado, vidas provisorias que giran entre la esperanza y la resignación, lo conocido y lo incierto. Finalizada la guerra, regresan a casa, pero "casa" ya no es el refugio seguro, sino el ámbito de lo múltiple, lo fragmentario y lo disperso. Así, por ejemplo, Franz Tunda —nómada incesante en el camino a la multiplicidad de lo moderno, y representación perfecta de una identidad caótica— recorre Europa, tiene infinidad de encuentros amorosos y es absolutamente libre, pero también absolutamente desarraigado.

Joseph Roth finaliza su novela *Fuga sin fin* con la siguiente descripción:

> Era el 27 de agosto de 1926, a las cuatro de la tarde. Las tiendas estaban llenas, las mujeres se precipitaban en los almacenes, en los salones de moda giraban los maniqués, en las confiterías charlaban los desocupados, en las fábricas

[9] *Ibidem*, p. 10.

> zumbaban las ruedas, en las orillas del Sena se espulgaban los mendigos, en el Boi de Boulogne se besaban las parejas, en los parques iban los niños en los tiovivos. En ese momento, allí, estaba mi amigo Franz Tunda, treinta y dos años, sano y despierto, un hombre joven y fuerte con todo tipo de talento, en la plaza delante de la Madeleine, en el medio de la capital del mundo, y no sabía qué hacer. No tenía profesión, ni amor, ni alegría, ni esperanza, ni ambición, ni siquiera egoísmo. Nadie en el mundo era tan superfluo como él.[10]

La obra de Joseph Roth es la crónica del exilio de un hombre arrojado brutalmente de cuajo de la Ley: es el testimonio de su tránsito hacia un universo en el que "el hombre puede orientarse hacia el bien o el mal sin encontrar ninguna regla de bien o mal que él no haya hecho, ninguna norma que le haya sido dada por Dios o la naturaleza".[11] Ajenos y extraños en un mundo de identidades intercambiables, buscadores permanentes de sonrisas de un instante o de un rostro familiar en una calle cualquiera, sus grandes personajes literarios han perdido a Dios, sin ganar el mundo; privados de patria, no poseen las garantías de una tierra prometida.

Pero la literatura de Joseph Roth no sólo es un ajuste de cuentas con los jirones de un mundo derrumbado, sino también un duelo con la desesperación en el que una insaciable sed de morada segura busca alivio. Así, por ejemplo, *Job* —recreación moderna de la teodicea bíblica—[12] constituye un anhelo desesperado por aferrarse a la idea de que la salvación del hombre es posible, de que los males pueden ser contrarrestados, aunque fuese milagrosamente. Pero en la trayectoria literaria de Roth esta oscilación entre el dolor nostálgico, la rebeldía ante el presente y la búsqueda de redención, se resuelve desesperanzadamente. En *La leyenda del santo bebedor* —escrita y publicada poco antes de su muerte—[13] Joseph Roth revela su conclusión final: la salvación no es posible.

Extrañamente inmune al "hechizo" que contagió no sólo a vastas masas europeas, especialmente en el período de entregue-

---

[10] Joseph Roth, op. cit., p. 159.

[11] Leszek Kolakowski: *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, 1990, p. 83.

[12] Joseph Roth, *Job*, Barcelona, Bruguera, 1981.

[13] Joseph Roth, *la leyenda del santo bebedor*, Barcelona, Anagrama, 1983.

rras, sino también a muy diversos filósofos, artistas y literatos "comprometidos" con las principales doctrinas socio-políticas del siglo XX.[14]

Joseph Roth rompió radicalmente con todos los "ismos" que, como demonios tentadores, hipnotizaban al hombre ofreciéndole soluciones definitivas. La obra literaria de Joseph Roth es un grito de alerta en contra de toda geometría intelectual, social o política que congelase la historia en promesas falsas de un encuentro con puertos seguros como espacio para la verdad. En este sentido, Roth hacía suya la tarea que el filósofo alemán Theodoro W. Adorno asignaba a la filosofía: la imposibilidad de vivir en la certeza, desconfiando, por tanto, de todo mito político que prometiese paz, certidumbre y perfectibilidad.

Roth, más próximo al dolor y la soledad que a la felicidad de las certezas, apela a nuestra propia orfandad, cuando nos miramos a nosotros mismos en la absoluta incertidumbre y en el vacío intelectual, para aproximarnos y comprender los cambios más significativos de nuestra realidad contemporánea. Pero Joseph Roth duele también por otros motivos. Austríaco de nacimiento pero con raíces en el aire, socialista en su juventud y monárquico en su madurez, judío de origen y misóginamente católico en sus años finales, Joseph Roth hizo de la paradoja su propia identidad. Espíritu cruzado por todas las contradicciones y ambigüedades imaginables, anti-conformista reacio a plegarse a ninguna ortodoxia, errante perpetuo y extranjero universal, Roth representa la encarnación del intelectual "sin arraigo" del cual hablaba Karl Mannheim, es decir, de aquel pensador que, desde su marginalidad puede lanzar una mirada "otra" hacia su sociedad y su tiempo, transformado su desarraigo en la cima de la búsqueda de la verdad, y que ahora, cuando conocimiento y poder se entretejen y el intelectual ha encontrado ya un puerto de arribo seguro y acogedor, constituye una excepción.

Pero Joseph Roth también nos pertenece porque su única certeza —la de vivir provisoriamente, concibiendo la existencia como una errancia permanente— es nuestro destino. Nosotros, como sus personajes literarios, sustraídos al orden de un mundo conocido y desheredados frente al poder de la historia, hemos

[14] Cfr. Czeslaw Milocz, *El pensamiento cautivo*, Barcelona, T usquets, 1981, y Francois Furet: *El pasado de una ilusión*, México, FCE, 1997, entre otras.

perdido en el camino nuestros nombres verdaderos, construyendo existencias en busca de una identidad perdida y en un "yo" real, conscientes de que, como afirma Elie Wiesel, "hace falta muy poco para que el arraigado se vea arrancado de sus raíces y para que el hombre sosegado y feliz pierda su lugar al sol".[15]

Y no se trata solamente de que el fragor de la guerra, el rugido de la xenofobia, la amenaza del desempleo y las penumbras de la razón hagan de nuestro mundo un mundo similar al de Roth, sino de que en todo el orbe las convulsiones del mercado nos desplazan, a todos, de cualquier raíz profunda. La recesión económica, la incertidumbre del sistema económico internacional, la economía global cada vez más competitiva, el desmembramiento del Estado social, la incredulidad ante las promesas de un mundo mejor, las violencias nacionalistas, la creciente brecha entre las instituciones estatales y la sociedad, la burocratización y el desgastado discurso de los partidos políticos, la desintegración de los mecanismos de cohesión social, y la extrema fragmentación del tejido social, etcétera, han roto nuestras amarras con cualquier forma de certeza o seguridad. Cuando los viejos dioses han caído y los nuevos aún no encuentran su lugar, el relativismo radical, la confusión de significados, la superposición caótica de imágenes, la disolución de lo existente en el momento mismo en que es, la carencia de continuidad del presente, la vivencias que se desplazan en el plano horizontal sin conocer el pasado ni el futuro sino sólo la simultaneidad, etcétera, configuran una concepción incierta de la vida que atraviesa las estructuras culturales, la estética, la ciencia, la moral y la política. La disolución de las categorías sólidas de las grandes teorizaciones del pensamiento occidental han desembocado en una "post-modernidad" teórica que, fragmentada y extenuada, no alcanza a aprehender las perplejidades de nuestro tiempo, tiempo de sorpresas frente a acontecimientos imprevisibles. Extraños en el mundo, y sin pertenecer a nada de manera total, sólo nos queda asumir, como escribía Joseph Roth a su editor Gustav Kiepenheur en 1930: "Yo soy mi propia patria".

Dice Martin Buber que la problemática del hombre se replantea cada vez que se rompe radicalmente el acto primero entre él y el mundo, cuando se siente extranjero en la tierra, solitario y desam-

---

[15] Elie Wiesel, "¿Quién le teme al lobo feroz?", en: *Suplemento Mundial de La Jornada*, 23 junio 1991.

parado. El hombre de este fin de siglo se encuentra a la intemperie, exiliado de un universo privado de trascendencia y de todo pensamiento fincado en la certeza de sus postulados. El exilio, en el sentido más amplio, es nuestra herencia finisecular, como lo fuera para Joseph Roth, contemporáneo nuestro. En estos momentos de melancolía, desconcierto, rupturas intelectuales y búsqueda de respuesta, volvemos los ojos a escritores como Joseph Roth, quien intentó dar nuevos significados a la existencia, en un mundo abandonado por Dios.

Caminante desde los márgenes, transeúnte de paso en el páramo de la Europa de los años treinta, Joseph Roth buscaba el territorio literario para deslizarse por la cultura de su época y las facetas de su historia. Pero desde el destierro como eje nodal, Roth —uno de los grandes exiliados en un siglo de exiliados— recuperaba también la fuerza de la palabra para apuntalar su existencia fracturada y encontrar en ella su "tierra natal".[16] Para Roth, la literatura fue patria y tierra de promesas, tribuna para evocar lo olvidado y sumergirse en los océanos de la memoria —como hereje, opositor y crítico— frente a un "aquí" y "ahora" presas del congelamiento. Leer a Roth es internarse en una multiplicidad de voces temporales, que enfrentan al huracán de la historia y apelan a nuestro propio dolor finisecular. Leer a Roth es iniciar un viaje que, a semejanza del viejo cabalista judío, descifra, imagina y ocupa las grietas que el texto deja. Pero eso sólo se puede hacer en silencio. Y después del silencio, callar.

[16] George Steiner, "Nuestra tierra natal, el texto", en *Vuelta*, núm. 106, Septiembre 1994, pp. 7-15.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Eugenio Trías
Etica y condición humana
Barcelona, Península, 2000.

ACERCA DE *ÉTICA Y CONDICIÓN HUMANA* DE EUGENIO TRÍAS

María Teresa Muñoz

> *Pensar a fondo de forma renovada, basándonos en incitaciones clásicas, ideas tan erosionadas como libertad, amor, pasión o poder: eso es cometido de una filosofía que quiera ser a la vez perenne y actual. Entendiendo por actualidad la consumación del tiempo presente en la palabra viva y racional, capaz de arrastrar y reavivar la memoria filosófica y de proyectarla hacia el futuro.*
>
> **(E. Trías)**

El último libro de Eugenio Trías, filósofo español que desde hace más de treinta años recrea el pensamiento en nuestra lengua, recorre una senda más del camino iniciado con *La filosofía y su sombra,*[1] un camino que se despliega por diferentes e interconectados senderos en los cuales se practica la reflexión filosófica, que de ninguna manera es concebida por el autor como un discurrir desmembrado —"No existen especificidades filosóficas", nos dice—, sino desde el presupuesto de una concepción unitaria de la Filosofía. La filosofía del límite es su propuesta, con la que pretende repensar la razón ilustrada, hacerla dialogar con "sus propias sombras", volviéndola crítica. Esta razón fue bautizada (no olvidemos que la filosofía es un ritual demarcado, la filosofía "da nombre, *bautiza*, de-*signa*,

[1] E. Trías, *La filosofía y su sombra,* Barcelona, Destino, 1995 [1ª. ed., 1969].

llama a algo con un nombre *nuevo*")[2] como *razón fronteriza*.

Este libro es, pues, parte de un trayecto filosófico en el que, desde su concepción de la filosofía del límite, se van transitando los diferentes ámbitos del pensar, sin por ello enfrentarnos a un sistema filosófico a la vieja usanza, pero sí recreando el proyecto de una *filosofía primera*, de una "ontología trágica" (proyecto ya anunciado en *Drama e identidad*[3]). Es en este sentido en el que hay que entender las siguientes palabras contenidas en la ponencia *Ética y condición humana*: "El último libro que publiqué, *La razón fronteriza*, constituye la tercera parte de una trilogía a través de la cual he ido desarrollando mi propuesta filosófica, mi "filosofía del límite".[4] Los otros dos textos, como es sabido, son *Lógica del límite*,[5] donde se ocupa del despliegue lógico de la noción de Límite, mismo que se define como *logos* figurativo y simbólico;[6] y *La edad del Espíritu*,[7] donde aborda *arqueológicamente* una de las tradicionales sombras de la razón ilustrada, la religión.

Su preocupación en *Ética y condición humana* es repensar la articulación de las instancias universales y locales de la razón en su uso práctico desde la filosofía del límite. Para ello, *recrea* el pensamiento de Kant y de Aristóteles y recupera la idea de límite wittgensteiniana, sólo que entendido éste positiva y no negativamente, esto es, asignándole una relevancia ontológica. *Ese límite es el ser mismo*.[8]

Uno de los ejes del discurso ético es la noción de sujeto que en la propuesta aquí reseñada no puede ser otro que el ser del límite. En ese límite que es el lugar del ser, desde el cual le es posible a Trías exponer una propuesta ética, un uso práctico de la razón, que se mantiene en un equilibrio dialéctico entre Kant y Aristóteles, asumiendo las problemáticas abordadas por estos filósofos para recrearlas.

Esta aventura filosófica supone una reflexión conceptual que involucra determinar los lí-

[2] *Ibidem*, p. 58.

[3] E. Trías, *Drama e identidad*, Barcelona, Destino, 1993 [1ª. ed., 1974].

[4] Dictada en la Universidad Intercontinental en septiembre de 1999. En copias fotostáticas

[5] *Lógica del Límite*, Barcelona, Destino, 1991.

[6] Trías se separa de la noción de lenguaje como representación, rechaza la noción de un *logos* declarativo y apofántico, adhiriéndose a la noción de lenguaje como interpretación, es decir, el lenguaje figurativo y simbólico. Lenguaje como diálogo.

[7] *La edad del Espíritu*, Barcelona, Destino, 1995.

mites del uso práctico de la razón fronteriza. Es preciso, pues, y de ello se ocupa Trías en el segundo capítulo, esclarecer la noción de razón fronteriza, asunto que abordó en el libro del mismo título[9] (cuya lectura aprovecho para recomendar también aquí) y que, con su buena pluma, con su escritura fluida, recupera una vez más. Esta razón fronteriza toma distancia de la razón dialéctica, analítica o comunicativa; es una razón fecundada por lo simbólico.[10] Así, la propuesta allí presentada no supone en ningún caso una renuncia a la razón, sino un replanteamiento de la misma; es un trayecto filosófico, una dialéctica dialógica productora de sentido.

Es necesario además comprender a plenitud la idea de Límite, ese cerco fronterizo, ámbito constituyente de nuestra humana condición: entre lo físico y lo metafísico, entre el cerco del parecer y el cerco hermético; entre la razón y la realidad hay un gozne: el ser del límite. El límite se desdobla, en un cerco del aparecer y un cerco hermético. Podemos pensar que se desdobla como un concepto "geográfico", como una franja territorial habitable; lo que nos lleva a pensar en el hombre como habitante del límite. De esta manera el concepto de Límite adquiere un estatuto ontológico y antropológico. El límite es entonces un espacio habitable, en el que se decide la cuestión del ser y del sentido, y que se revela como nexo entre el cerco del aparecer (mundo físico) y el cerco hermético (mundo metafísico), o entre Naturaleza y Mundo en términos de ésta su última obra. Así, el límite se nos presenta en su naturaleza "reflexiva", esto es, en su desdoblamiento.

Es en la recuperación de este carácter antropológico en la que el filósofo español apoya su propuesta ética que "se suspende en una reflexión sobre la condición humana, o sobre lo que podemos saber acerca de ese perpetuo enigma que constituye *lo que somos*."[11] Somos los límites del mundo al tiempo que el límite es el ser mismo. Se trata de una antropologización de la ontología y, desde ella, una "fundamentación" de la razón

---

[8] *Ibidem*, p. 22.

[9] E. Trías, *La razón fronteriza*, Madrid, Encuentro, 1999. Algunos comentarios sobre esta obra pueden leerse en este mismo número. Véase, *supra*, pp. 139 ss.

[10] La noción de símbolo es presentada en la *Edad del Espíritu, op. cit.*

[11] *Ibidem*, p. 20.

práctica. Así, se nos acerca a una reflexión sobre la condición humana misma, cuyo *topos* específico es el Límite, ese ámbito onto-lógico, que lo constituye como habitante de la frontera. El hombre es, pues, limítrofe. Habita el límite.

La condición del hombre, su existencia, es puesta en cuestión, es traída a la reflexión filosófica: ¿qué es lo que nos hace propiamente humanos, no ya habitantes del cerco del aparecer, ni mera condición transcendental, sino seres poseedores de un *ethos*, de una dirección de nuestra conducta? Es necesario reconocer al ser que es sujeto de esa razón fronteriza. En el reconocimiento de ese sujeto fronterizo se abre la posibilidad de repensar los principios, objetivos y fines de la acción. Se trata de posibilitar el encuentro de un sujeto consigo mismo. No es otro el objetivo de la ética: "La ética deriva toda su reflexión de las consecuencias que se desprenden de ese conocimiento o desconocimiento."[12]

Trías re-elabora el concepto de sujeto en una articulación simbólica en tres unidades, una suerte de unidad tripartita de significaciones, la cual nos permite pensarnos como habitantes del cerco fronterizo. El sujeto se constituye en una conversación que es inmanente a la subjetividad: desde más allá del límite, desde el *sujeto 1* ilocalizable pero postulado y postulable, nos llega una voz, a la que Trías identifica con la "voz de la conciencia", que es escuchada por el sujeto 2 quien tiene capacidad de responder para el bien o para el mal, responde un sujeto 3, instalado en el cerco del aparecer, en el mundo. El fruto de esa respuesta es la constitución del sujeto mismo interpelado. Así, la conversación es inmanente a la subjetividad. En el sujeto se encuentra ínsita la intersubjetibidad.

El acto ético tiene que ver, como ya señaló Trías en *Pensar la religión*, con la experiencia de un sujeto con relación a sí mismo, del encuentro consigo mismo. Un encuentro existencial en el que se juega el ser o no ser del sujeto.

La condición humana y su naturaleza son escrutadas por Trías sirviéndose de cuatro causas: la causa material, es el hombre mismo en su modo de orientar la praxis; la causa formal, el imperativo formulado en la proposición, es decir, la razón en su uso práctico; la causa efi-

[12] E. Trías, "El acontecimiento ético", en *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997, p. 229

ciente, el sujeto y la causa final, buena o mala vida derivada del cumplimiento o incumplimiento de mandato, de la sugerencia que implica la proposición ética.

La ética está siempre en condición dialéctica con una reflexión antropológica sobre la condición humana que parte de su conciencia de finitud. Pensar el límite, la lógica del límite, permite a nuestro filósofo evitar la oscilación metafísica entre lo finito y lo infinito, entre el más acá y el más allá del límite; por ello, supone una alternativa a la noción de ser en tanto que ser. El límite es relativo a un más acá —naturaleza— y a un más allá —misterio.

En el entendido de que la razón fronteriza no puede ser pensada hoy más que como razón lingüística, Trías propone la formulación de una proposición lingüística que debe ser mostrada para poner de manifiesto la viabilidad de una ética del límite, no entendida como ciencia de la ética, sino en el margen que logra encontrar entre el decir y el mostrar. Así, el objetivo del libro consiste en mostrar la existencia de una proposición ética que permite el juego dialógico antes enunciado; o utilizando las palabras del autor, "lograr la articulación de la condición radical y esencial del ser humano con su orientación propiamente ética hacia la buena vida...",[13] esto sería, pues, logro de la formulación del imperativo ético.

La proposición convenientemente repensada permite abrir la razón fronteriza a un ámbito muchas veces relegado, el ámbito ético, la experiencia ética. Wittgenstein nos pide silencio frente a lo ético, y Trías sugiere que es necesaria la formulación lingüística del aquel imperativo que posibilita una *praxis* guiada, de acuerdo con un criterio ético: *el concepto fronterizo de razón en su uso práctico*.[14] Una acción de acuerdo con criterios en consonancia con una proposición de carácter formal, propuesta para todo habitante del límite, que puede ser respondida libremente, que puede ser desoída.

Así, esta obra se ocupa únicamente (!¿) de exponer el uso práctico de esa razón limítrofe y las formas de expresión de la misma. Para ello nos presenta una proposición ética: "Obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condi-

[13] *Ibidem*, p. 23.
[14] *Ibidem*, pp. 120 y ss.

ción de habitante de la frontera."

Ésta es entendida como proposición lingüística de la razón fronteriza en su uso práctico. Es una interpelación al hombre y, en el espacio no determinado entre la propuesta que supone la pregunta imperativa y la respuesta del agente ético, se aloja la libertad, esencia misma de la condición humana. De ella se ocupa en el capítulo tercero, en el cual se formula uno de los retos más importantes que enfrenta nuestro pensador, "lograr esa articulación de la condición radical y esencialmente libre del ser humano con su orientación propiamente hacia la buena vida."[15] Así, la proposición es una propuesta para todo agente ético, que puede, como dijimos, no responder a esta provocación, puede no aceptar dar cumplimiento a su condición de habitante del límite, puede actuar inhumanamente.

Nuestro filósofo recupera de Kant el modo propiamente ético en que se manifiesta la razón práctica, entendida como razón crítica, y explicita este carácter en la formulación de la proposición ética. Proposición ética universalizable y universalizada, ya que encarna la condición limítrofe del hombre. A ella se puede dar respuesta de maneras diversas, esto es, libremente, desde los diversos juegos de lenguaje que constituimos y nos constituyen. Pero recupera y asume la perspectiva hegeliana en lo que tiene de apertura al ámbito inter-subjetivo en el reconocimiento lingüístico como requisito del acto ético, determinado éste por la naturaleza lingüística de la razón; como no podía ser de otro modo desde la perspectiva contemporánea inaugurada por el giro lingüístico, y que Trías recupera en la figura de Wittgenstein. Pensemos que el límite, tal y como hemos venido planteando, es ontolingüístico. Es desde esta posición que Trías postula un concepto totalmente renovado de límite, como *a priori* y *transcendental,* al igual que en el *Tractatus*, pero no es, a diferencia de la concepción wittgensteiniana, un límite crítico-negativo que separa el más allá del más acá, sino dialécticamente conjuntivo. Por ello, la experiencia ética no es un suceso más allá del límite (de lo que puede ser dicho y, por tanto, pensado), sino a *posteriori*, contingente, en el más acá del límite pero como respuesta a una voz desde el cerco hermético. Desde este concepto renovado

[15] *Ibidem*, p. 37.

de Límite o Frontera es posible postular un imperativo categórico que, recuperando el carácter formal de la ética kantiana, no renuncia a la consecución del mayor fin, la vida buena, aristotélicamente entendida.

¡A la felicidad por la libertad!, sería el llamado. Un único deber tenemos, consecuentemente: el deber de ser felices. El más difícil de cumplir.

No cabe duda de que en esta obra se satisface, una vez más, el anhelo del pensar tal como lo concibe Trías desde *La filosofía y su sombra*: ***Pensar a fondo.***

CARTA DE CARLOS PEREDA A EUGENIO TRÍAS SOBRE *LA RAZÓN FRONTERIZA*

Estimado Eugenio Trías:

Habiendo recorrido su libro *La razón fronteriza* me gustaría formular —si es posible, también formularle— algunas preguntas. Preguntar es, se sabe, abrir puertas y ventanas: el gesto que conduce a lo que nos falta, a lo desconocido y, así, el comienzo de todo saber. Preguntar, en tanto busca lo otro, las alternativas, es el enemigo número uno de cualquier vértigo argumental. De ahí que aprender a preguntar implique uno de los aprendizajes básicos. Cualquier aprendiz —¿y quién no ha sido y, en algún sentido, continua siendo, aprendiz?— sabe que este aprendizaje es también uno de los más embrollados: de los más minuciosamente arduos. Sin embargo, hay muchas clases de preguntas, entre otras, las preguntas de verdad y las preguntas de relevancia. Respecto de *la razón fronteriza*, en este momento me interesan, ante todo, las preguntas de comprensión (aunque, por supuesto, hay sutiles interrelaciones entre las varias clases de preguntas).

Repito: sin duda es verdad que preguntar no necesita de ninguna justificación (¿quién que es, carece de carencias?). No obstante, si la necesitase podríamos encontrarla en varios lugares de la ruta que traza *la razón fronteriza*. Por ejemplo, en el siguiente pasaje de la página 216:

> Toda verdadera reflexión filosófica se nutre, como de su más prístino manantial, de una

NOTA DE LOS EDITORES: Carlos Pereda publicó en 1999 una obra *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles,* de la que el lector puede encontrar una reseña en el núm. 11 de nuestra revista.

> cascada de interrogaciones que, al precipitarse sobre las aguas remansadas del curso reflexivo de la filosofía, refulgen y relampaguean al reflejarse la luz solar en su infinitas partículas. La luz solar de la inteligencia.

Permitame, pues, comenzar a presentar unos pocos —¡sólo unos pocos!, claro— fragmentos de esa "cascada de interrogaciones" que provoca el curso reflexivo de *La razón fronteriza*.

Como en el desarrollo de ciertas músicas, su libro se abre y se cierra insistiendo en un mismo tema, en un mismo obsesivo y precioso pensamiento. Al comienzo, en la página 12 se afirma:

> Es preciso recrear la razón ilustrada; pero es preciso hacerlo..en perpetuo diálogo con aquellas sombras que la retan de verdad. Al abrirse de forma hermenéutica la razón filosófica a éstas, o al determinar su nombre y carácter (la sinrazón, el pensamiento mágico, el mundo de las pasiones, las estéticas de lo siniestro, o el pensamiento religioso) queda totalmente redefinida, o modificada en su propia naturaleza. Se abre paso de este modo un nuevo modelo de razón al que en este libro denomino *la razón fronteriza*.

Hacia el final, en el *Epílogo*, se retoman estas ansias —esta urgencia de dialogar con lo otro, con las carencias de la Ilustración— al indicarse en la página 429:

> La razón fronteriza es aquella que corresponde a nuestra propia inteligencia; una inteligencia que se comprueba en su capacidad de diálogo con sus propias *sombras*: con todo aquello que la reta y la cuestiona, pero que por lo mismo la pone a prueba, la fortalece y la enriquece. Esa inteligencia es la que corresponde a nuestra condición de habitantes de la frontera: pobladores del estrecho cerco de *cordura* que nos salvaguarda de la locura; o del empeño porfiado en rescatar el *sentido* ante el asedio del general *sin sentido*. O que repone en su lugar *lo sagrado* como la referencia a todo aquello que nos rodea y circunda bajo la forma de enigma y de misterio, y que sólo admite una forma de experiencia que Wittgenstein conceptuó como "lo místico".

(Cualquier lector de su obra sabe, por otra parte, que estas preocupaciones lo acompañan desde el comienzo mismo de su reflexión, desde su juvenil trabajo sobre *La filosofía y su sombra*.) Entonces, podríamos declarar ya que la razón fronteriza es la razón que reconociendo su falibilidad y su finitud procura abrirse a lo otro: se ejercita para poder atender y penetrar en los territorios que, por así decirlo, le son extrajeros y hasta enemigos. En este sentido, conforma-

ría el contraejemplo característico de una razón arrogante. En la arrogancia, en primer lugar, llama la atención la desmesura en la autoafirmación y en el desprecio por lo que no cae bajo el ámbito de dicha autoafirmación. En segundo lugar, en la razón arrogante no sólo encontramos un exceso de autoafirmación y, como contrapartida, un exceso de desprecio, sino que la autoafirmación se configura *por medio* de ese desprecio. Por eso, la máxima de la razón arrogante es:

> *Siempre es bueno más de lo mismo.*

En cambio, la actividad que se subsume bajo el título "razón fronteriza" busca recordarnos que cualquier querencia posee un límite, por ejemplo, también la Ilustración posee sus límites. Para usar su lenguaje y, si no me equivoco, la razón fronteriza reconoce los límites de la Ilustración y quiere iniciar un diálogo con las sombras de nuestras querencias ilustradas. Sin embargo, ¿cómo puede la razón llevar a cabo ese diálogo con sus propias sombras?

En *La razón fronteriza* se propone como punto de partida las experiencias del exilio y del éxodo. En la página 34 se indica:

> La experiencia de la cual se parte, y que se instituye aquí como comienzo de este trayecto filosófico, es la experiencia de una existencia exiliada, expulsada de unas causas y condiciones que, desde ella, no pueden ser conocidas ni reconocidas.

Si seguimos leyendo, en la página 35 se remacha:

> Exilio y éxodo constituyen determinaciones *esenciales* del dato del comienzo, que es la pura existencia.

Frente a estas afirmaciones tengo dos clases de preguntas. Se afirma que la existencia en tanto exiliada se encuentra "expulsada" de sus causas y condiciones. Más adelante se caracteriza esta experiencia como la experiencia de la libertad. Si bien el concepto de libertad parece implicar una descripción no causal del mundo —esa es la premisa de la Tercera Antinomia de la *Crítica de la razón pura*, y también la premisa de la que parten algunos pensadores contemporáneos como Donald Davidson—, o como diría directamente Kant, implica una "causalidad por libertad", me resulta muy raro pensar en una libertad sin condiciones. Creo que Sartre opera con tal concepto pero, ¿no es una libertad sin condiciones, tanto externas como internas, una libertad vacía, una

libertad sin tema, sin materia?, ¿no somos libres, en parte al menos, reconociendo nuestros condicionamientos en tanto condiciones y decidiendo y actuando a partir de esas condiciones, de esos materiales? ¿No son los condicionamientos y las condiciones los "límites" de cada ejercicio de la libertad?

Abandono por un momento las anteriores preguntas, que merodean en torno a uno de los problemas centrales de la filosofía. Respecto de los pasajes acerca del exilio y del éxodo me preocupa también otra dificultad: las relaciones entre los diferentes niveles del discurso (o si prefiere una expresión más suelta, me importan los ecos que resuenan en las palabras "exilio" y "éxodo" y cómo se integran esos ecos, si es que se integran de algún modo). En *La razón fronteriza* las palabras "exilio" y "éxodo" se usan en un nivel ontológico. Sin embargo, esas palabras, al menos para muchas tradiciones de Occidente, provienen de un discurso religioso —el exilio y el éxodo del pueblo judío tal como se narra en la Biblia—, y en el triste siglo XX estas palabras en el discurso político han sido dos de las espadas que designan el terrible destino de millones de personas que han estado huyendo de la persecusión, la guerra y la miseria, de aquí para allá, de allá para acá. Incluso se ha propuesto llamar al siglo XX "el siglo de los exilios", o tal vez mejor, "el siglo de los exilados". En ese sentido el discurso del exilio no es sólo un discurso político sino —repito: para millones de vidas— un discurso existencial y un discurso moral, el discurso de una agonía. En América Latina hemos recibido exiliados de todas partes —recordemos, entre tantos, los exiliados de la guerra civil española— y, a su vez y constantemente nos hemos tenido que exiliar nosotros mismos. Una de las preguntas que en este momento me preocupa: ¿cómo integrar estos diferentes niveles del discurso? ¿Cómo opera el discurso ontológico, por ejemplo, en relación con el discurso religioso, político, moral, existencial...? ¿Qué clase de iluminación recibe un discurso de los otros, o si se prefiere, una experiencia de las otras?

Por otra parte, aunque la experiencia del exilio y del éxodo importan en particular, el problema de las posibles relaciones entre los diferentes niveles del discurso es general. Por ejemplo, en la página 226 se señala:

> Lo que el viejo Freud elevó a principio metapsicológico, la relación pugnaz entre Eros (en el sentido conjuntivo, formador y edificante de Platón) y *Thanatos* (o principio de muerte, como

principio de desarticulación, o de energía desligada) es, en cierto modo, lo que se descubre ya en los hechos de lenguaje, bajo las partículas disyuntivas y conjuntivas.

Frente a estas afirmaciones, vuelvo a preguntar (a preguntarme, a preguntarle): ¿cuál es la relación entre el discurso mítico de Eros y Thanatos, el discurso metapsicológico de Freud y un discurso que recoge ciertos "hechos de lenguaje"? Y todos ellos, ¿cómo se relacionan con un discurso ontológico? Cuidado: no intento sucumbir a ningún vértigo simplificador que busque hacer con todos esos discursos una "totalidad" ciega, una masa informe buena para cualquier cosa. Sin embargo, insisto, ¿cómo ilumina cada uno de estos discursos a los otros?

Regreso al problema de la libertad. Vayamos a la "ética fronteriza". En la página 65 y siguientes, se indica:

el fronterizo accede a *lo ético* en la medida en que "oye", como imperativo de su existencia, la *frase imperativa* que le urge y apremia a *alzarse* de su caída en el cerco del aparecer hasta la frontera del mundo, adecuando y ajustando de este modo su propio ser a su propia determinación esencial, de manera que realice de esta suerte su *esencia* fronteriza. A este imperativo se le llamó el "imperativo pindárico" ("llega a ser lo que eres").

Ese imperativo dice una sola cosa, o es unívoco: urge y apremia al *humilis* a alzarse de su desplome en la existencia (en exilio y éxodo) hasta ser, o llegar a ser, mediante el *alzado ético*, verdadero habitante de la frontera, o fronterizo. En la consecución de ese movimiento de alzado ético logra el *hombre* realizar su naturaleza y esencia, que consiste en su don más propio y genuino, la libertad.

Si no lo malentiendo, ¿podríamos acaso descomponer —analizar, elaborar, reconstruir...— este pasaje en dos imperativos básicos?

El imperativo pindárico se reformula pidiendo: ¡Sé libre! ¡Recoge tus caídas y tus desplomes y asume tu condición de persona libre, capaz de ir más allá de esas caídas y desplomes! O, tal vez: ¡Reconcíliate con tus caídas y desplomes, reconcíliate con tus exilios y éxodos —personales, políticos— y haz también con ellos materiales de tus deseos y creencias: de tu libertad!

A su vez, el mandato: ¡Sé verdadero habitante de la frontera! quizá significa: no olvides nunca el límite pertinente de tus tareas, ni siquiera los límites de tu razón y de tu libertad, interroga sus perversiones y, sobre todo, aprende a dialogar

con sus sombras. Es el recordatorio que combate a la razón arrogante y sus vértigos argumentales. Es la regla que recuerda la necesidad de limitar las empresas en una máxima que advierte acerca de la falta de mesura:

> *No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.*

Sin duda, la "cascada de preguntas" podría proseguir. Pero me detengo aquí (una buena razón: para que las dos o tres preguntas formuladas no pierdan su perfil). Preguntas, respuestas, preguntas..., ¿no es éste acaso el movimiento de toda exploración, de todo pensamiento reflexivo, de todo aprendizaje humano?

Lo saluda
CARLOS PEREDA

RESPUESTA DE EUGENIO TRÍAS A CARLOS PEREDA, SOBRE *LA RAZÓN FRONTERIZA*

Estimado Carlos Pereda:

Le contesto su magnífica carta a punto de iniciar un viaje por "tierra santa" (como suele llamarse). De hecho mañana parto hacia Tel Aviv y Jerusalén, en donde he de impartir dos conferencias. Es mi primer encuentro con lo que se narró en la Biblia como "tierra prometida" (tras el exilio de nuestros primeros padres y el duro éxodo de Egipto, travesía del desierto mediante).

Dice Aristóteles que el filósofo es amante de los mitos; es decir, de aquellas narraciones que, en razón de la trama simbólica que expresan, aciertan a determinar lo que, para la filosofía, constituye su gran tarea: pensar, reflexionar e interrogar (en el sentido que Usted tan excelentemente caracteriza a la razón interrogativa) sobre nuestra misteriosa (y contradictoria) condición.

Decía Kant que las preguntas filosóficas (¿Qué podemos conocer? ¿Qué debemos hacer?) se sintetizaban, finalmente, en una sola (¿Qué es el hombre?). En "La razón fronteriza" intenté formular esa pregunta. Y la respuesta que obtuve es la siguiente: es propio de nuestra condición el *reconocimiento* de que la *existencia* le ha sido *dada* (como un don, afortunado o aciago; o como un "regalo envenenado", si quiere decirse así). Tal *dato* constituye un *factum/fatum*, para decirlo en terminología de Nietzsche.

No nos ha sido dada la facultad de elegir, en libertad, en relación con ese "dato". Ni nos ha sido dada a nuestra inteligencia la capacidad (productiva) de generar dicho "dato" inaugural. Por eso llamo a esa existencia *el dato inaugural del comienzo*.

Pero no hay comienzo que nos presuponga un *prius* temporal. No hay "presente" sin refe-

rencia al "pasado". He aprendido esta lección en la grandiosa reflexión sobre el tiempo del último Schelling. Sólo que ese pasado no es accesible de forma directa e inmediata; debe postularse como *referencia* (y puede concebirse en forma indirecta y analógica, por *simbólica*, en el sentido Kantiano de la "exposición simbólica").

Pero por mucho que quiera determinar las razones y causas de la efectuación de ese "presente" que "se me da" (en la existencia), mi capacidad "racional" fracasa. Sólo descubre una falta; o un fundamento "en falta". Un Límite se interpone entre esa existencia "dada" y su eventual fundamento. Un Límite que, sin embargo, azuza y reta al existir (que de esta guisa se constituye) a desprenderse de su entumecimiento vegetal, animal, o simplemente "vital", alzándose a la inteligencia. Y justamente ese alzado se produce, ante todo, mediante esa "cascada" de interrogaciones que entonces surgen: materia prima de la que se nutre la actividad (filosófica) que en este cruce epistolar tratamos de revalidar.

Pero a donde no llega la razón acude ese talismán mediador que es el simbolismo y el mito; es decir, el relato con relevancia existencial. Y allí he de confesar mi predilección (narrativa, simbólica) por el relato del Génesis relativo al *paradise lost*, a la expulsión del jardín de rosas, o de la "roselada" (*rose-garden* del célebre poema "Burnt Norton" de T.S. Eliot). Sí, allí, en ese "primer mundo", allí estuvimos. Y hay prueba emocional, y hasta pasional de ello (me refiero al tema que abordé en mi ya lejano y, ay, primaveral libro "tratado de la pasión").

Concibo la ética como la necesaria *mediación* que hace posible vivir con dignidad esa situación de exilio (y de éxodo) por donde discurre nuestra vida, limitada por un origen no electivo y por un finiquito irre/mediable. Tal mediación la pienso como una exigencia *prescriptiva* sin la cual nuestra conducta, nuestro *ethos*, y la acción o praxis en que ésta puede argumentarse, no alcanza esa finalidad que los antiguos, sobre todo Aristóteles, concibieron como "buena vida" (y "vida buena", *eudaimonía*, buen destino, finalidad cumplida, buen "daímon").

Esa prescripción es mínima; incluso minamalista; sólo dice: "se fronterizo". Lo demás incumbe a nuestra libertad en ejercicio. El resto, como sabía Wittgenstein, es silencio. Y ese silencio de lo ético, esos "puntos supensivos" de una tan parva y magra experiencia éticometafísica, eso es lo que funda, a

mi modo de ver, la libertad. Pues entre esa prescripción, su audición y su eventual respuesta media un bache limítrofe; de nuevo la cuestión del Límite. Por eso en ese bache esa libertad puede ejercerse; y eso significa: puede contra/decir lo que la prescripción "prescribe".

Lo terrible es eso: que esa prescripción puede contra/decirse. Y en esa consecuencia es posible que, en lugar de realizar nuestra condición humana, en el modo personal singularismo que nos es propio, se quiebra esa posibilidad y surja ante nosotros una elección que conduce a la *sombra* mismo de lo ético, a lo que nos instiga y amenaza como tentación, peligro y probabilidad: *lo inhumano*. Y éste se propaga, a mi modo de ver, si no se asume esa condición (limítrofe). Si el límite se tuerce por defecto (porque no se accede a él) o por exceso (porque se pretende rebasarlo).

Lo inhumano es, a mi modo de ver, el mal mismo; o el mal radical. "Nada inhumano me es ajeno", diría en paráfrasis perversa del dicho clásico. Lo inhumano forma parte de lo humano; es incluso "demasiado humano". La libertad tiene que lidiar con él. La ética es, sobre todo, conciencia avispada y lúcida respecto a esa posible elección. Lo inhumano se materializa, como Usted tan certeramente señala, en esas condiciones (inhumanas) que añaden al exilio y éxodo que nos incumbe por condición, un suplemento de inhumanidad en razón de contra/dicciones relativas al uso mismo de la proposición (etícometafísica) que nos exige realizar una condición, la nuestra, que necesita esa mediación prescriptiva para alcanzar una finalidad (la buena vida).

No, no pienso en una libertad omnímoda. Hay mediaciones; hay condiciones. No, no creo, como Kant, que sea la referencia a una Razón (arrogante, como Usted tan bien ha sabido caracterizar y denunciar, en compañía y convergencia con mi "razón fronteriza") lo que refrenda la incondicionalidad de lo ético.

Mi razón fronteriza es más modesta que la Razón kantiana (que, sin embargo, tuvo el inmenso mérito de auto-cuestionarse críticamente). Yo soy hijo de mi siglo; asumo el "giro lingüístico" como prioridad; desde él planteo la cuestión del límite. Pero postulo cierta precomprensión de esa condición que *somos*, o de esa *humana conditio* que nos es propia; y en ella sí que descubro un referente "incondiconal", por mucho que sólo en la elección personalizada, singularizada, pueda convalidarse dicha incondicionalidad ética.

Aunque entre esa universalidad de la condición que somos, y la radical singularidad de nuestra encarnadura personal y singular, media un espacio intermedio poblado de "comunidades de relato, de narración, de memoria", que dan *particularidad* al acto ético. Si la referencia a "lo humano" nos lleva hasta lo más universal (y ecuménico), y la encarnación en la persona (en el sentido estoico del término) a su singularización, daría razón (aunque llena de matices) a multiculturalistas y comunitaristas por cuanto entre medio deben advertirse esas instancias "particulares". En mi libro, ya aparecido, "Ética y condición humana", comienzo a pensar en esos términos.

Gracias, Carlos, por haberme dado ocasión de dialogar un tiempo con Usted, o de haber revalidado así el viejo oficio nuestro de la pregunta y la respuesta, o del diálogo filosófico; que sin embargo dejo pendiente, como en una acorde de séptima, a que Usted lo siga o lo prosiga, de palabra (habrá, lo deseo, ocasión para ello), o en todo caso por escrito; que, como decía Freud, es el "lenguaje del ausente".

EUGENIO TRÍAS

Marco Tulio Cicerón
El orador perfecto
Introducción, traducción y notas Bulmaro Reyes Coria, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999
(Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana),
CLV+79+79 págs.

ACERCA DE EL *ORADOR PERFECTO* DE MARCO TULIO CICERÓN

*José Molina**

A la introducción, al texto latino y a su traducción, y a las notas correspondientes, todo lo cual se tiene normalmente en esta ya célebre colección, se han agregado un índice de nombres propios, lleno de erudición y cuya información rebasa lo indispensable, y una vasta bibliografía, que incluye: a) manuscritos; b) ediciones; c) clásicos, y d) estudios; cabe señalar que bajo este último inciso se incluyen más de 150 entradas.

La introducción contiene cuatro apartados, a saber: I. Título y fecha de composición del *Orator*; II. Del *De inventione* al *Orator*: la fuente de la persuasión; III. Descripción del *Orator*, y IV. La traducción y las notas.

Se trata de una obra de madurez, escrita aproximadamente entre el 55 y el 46 a. C. (pp. X-XIII), en que el Arpinate, triste y falto de actividad pública, intenta juzgar "cuál sea la óptima apariencia y como la figura del decir" (I, 2). Cicerón expresa más claramente su objetivo, cuando dice a Bruto, cuyas demandas pretende satisfacer con esta obra: "Inquieres, por tanto, y esto ya más a menudo, qué genero de elocuencia apruebo máximamente, y de qué calidad me parece aquél al cual nada puede añadirse, el cual yo

* Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental.

juzgo sumo y perfectísimo" (I, 3). Así pues, siendo éste el objetivo del libro, Bulmaro Reyes Coria ha creído oportuno, siguiendo la propensión de los humanistas de los siglos XIV y XV, intitularlo "El orador perfecto" (p. IX-X); no le falta razón, creo, aunque tal vez pudiera no convencer a alguno que juzgue más amplio el contenido del libro; con todo, me parece mejor así que la sola traducción literal de *Orator* o de los otros títulos transmitidos por los manuscritos.

El orador perfecto es, para decirlo en una palabra, oro molido. No sólo refleja la excelencia y madurez de la praxis oratoria del autor, como puede verse mediante el uso frecuente que hace de los propios discursos, sino, más aún, representa un acercamiento teórico al ejercicio de la elocuencia, una cierta teoría retórica. Pero esta meditación intelectual acerca del arte del bien decir, tampoco es nueva en Cicerón; tiene como antecedentes principales a los tratados *Acerca del orador* y *De la invención retórica*, por no mencionar el tratado *Sobre la partición oratoria*.[1]

Como es natural, esta reflexión acerca del oficio del orador no ha carecido de mutaciones en el pensamiento ciceroniano, de cuyas mutaciones en torno a la retórica, Reyes Coria, analizando el *Orator*, comentando algunos pasajes del *De inventione* y del *De Oratore*, y añadiendo un comentario a una carta del año 50, dedicada a su amigo Ático (*At*.., V, XXI), destaca dos en el segundo apartado de su introducción. El primero es cualitativo, y consiste en que, para Cicerón, la elocución cobra cada vez más importancia, en detrimento de las demás partes de la retórica, sobre todo de la invención, que en su infancia había tenido la preferencia; en efecto, Cicerón afirma en un significativo pasaje:

> Pero ya ha de expresarse la apariencia de aquel perfecto orador y la de la suma elocuencia. El nombre mismo indica que él sobresale por esto único, esto es, por la oración; que lo demás se esconde en eso; pues no ha

[1] No sin orgullo, la Universidad Nacional Autónoma de México ha publicado en edición bilingüe, además de la que aquí se reseña, estas obras basilares de oratoria ciceroniana: Reyes Coria, Bulmaro, *La retórica en* La Partición oratoria *de Cicerón*. México, UNAM-Inst. de Inv. Filológicas. Centro de Estudios Clásicos (Serie didáctica, 12), 1987. M. T. Cicerón, *Acerca del Orador*, introducción, vers. y notas. Amparo Gaos Schmidt, México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), tomos I y II, 1995. M. T. Cicerón, *De la invención retórica* intr., trad. y nts.Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1997.

sido llamado *invenidor* o *compositor* o *actor* quien ha abrazado todas estas cosas, sino, por hablar con elocuencia, rJhvtwr (rétor), en griego, y *eloquens* (elocuente), en latín; pues cada quien reinvindica para sí alguna parte de las demás cosas que hay en el orador; empero, la máxima fuerza del decir, esto es, del hablar con elocuencia, se concede a éste solo (XIX, 61).

El segundo cambio es, podríamos decir, cuantitativo o de intensidad; estriba en la consolidación de la enseñanza, según la cual, el orador vale más por sí mismo, es decir, por su virtud, que por las técnicas de persuasión empleadas en sus discursos. Al respecto, Reyes Coria concluye, en palabras que vale la pena citar *in extenso*:

> la máxima prueba de su teoría (*sc.* de Cicerón) descansa no en los discursos que pronunció a lo largo de su vida profesional o política, como serían aquellos contra Verres o Catilina, o en favor de Pompeyo, o de César, o de Roscio, todos los cuales él mismo aduce como el modelo para los jóvenes aticistas de su época. La prueba máxima de su teoría, repito, descansa no en esos discursos tan alabados por su propio autor en el *Orator*, sino en la lucha que emprende contra Antonio, pugna de la cual surgen las oraciones, sin lugar a la menor duda, más auténticas, más simplemente humanas, más ciceronianas. Bastaría leer la primera, o mejor aun la segunda, que todos conocemos como la reina de las *Filípicas*, para darnos cuenta de que no hay ahí simples palabras ordenadas sobre la base de una ciencia del estilo, sino el reflejo de toda una vida entregada al estudio que en él hizo, de la retórica, un acto reflejo, y ciertamente, en palabras del profesor Arnaldi: *da questo momento comincia il periodo eroico de la vita di Cicerone* (p. XXXI).

La descripción del *Orator* es una síntesis completa del texto, además de ser una utilísima guía de lectura, por estar dividida en los siguientes apartados, donde se resumen uno a uno todos los parágrafos, señalados aquí entre paréntesis:

Dedicatoria (1 -2)
Las dificultades del estudio (3-6)
Retrato del orador perfecto (7-10)
Filosofía (11-19)
Los tres géneros del decir (20-27)
Género ático (28-32)
Nueva dedicatoria (33-35)
Definición de lo óptimo (36-42)
El orador sobresaliente, sumo, per-fectísimo (43)
Partes de la retórica
Invención (44-49)
Colocación (50)
Elocución (51-52)
Acción (54-57)
Acento (58-60)
El perfecto orador (61)
Otros lenguajes
Lenguaje filosófico (62-64)
Lenguaje de los sofistas (65)
Lenguaje de los historiadores (66)

Como puede verse, la materia tratada en este libro es muy amplia, y como dice y advierte Bulmaro Reyes Coria, "estamos ante una obra ciceroniana rica en enseñanzas y de madurez estilística indudable, pero acaso de engañosa facilidad de lectura. No olvidemos que es de contenido técnico" (p. LXI). Siendo así, esta obra merece tal vez un lector especializado en la materia, acaso como aquél a quien iba dirigida; por desgracia, éste no es el caso de muchos ni el del que esto escribe; afortunadamente, un laborioso lector cuenta ahora con este libro. En efecto, para la comprensión del tratado, el lector que intente

comprender el texto latino se verá apoyado por las notas; de éstas, las que se refieren al texto latino versan sobre cuestiones gramáticales, y las pertinentes al texto en español "consisten mayormente en las traducciones de las palabras y pasajes que por su cualidad de metalenguaje no se tradujeron en el cuerpo mismo" (p. LXII), y, sin embargo, la traducción no ahorra esfuerzos de interpretación al lector y está, como una red, sólo impidiendo que el texto latino caiga en el vacío, pues Reyes Coria, haciendo omisión de la autoridad hermenéutica que se ha ganado con su ingente investigación, sostiene: "para que el lector haga sus conjeturas y saque sus propias conclusiones lo más confiadamente posible, la traducción que aquí ofrezco está hecha de palabra a palabra, tenido en cuenta desde luego el genio de ambas lenguas: la latina y la española" (p. LXII).

El lector, pues, tiene en sus manos en este libro un tratado latino, que le dará no poco trabajo comprender, y las herramientas elementales para hacerlo; acaso tenga que leer algunos de los estudios señalados en la bibliografía y ayudarse de las notas y de la traducción para interpretar alguno de los muchos tópicos que necesitan explicación (cfr. p. LXII), saldrá sin duda enriquecido y más sabio, siempre y cuando tenga el ánimo de emprender ese trabajo.

NOTICIAS

1a. SEMANA INTERDISCIPLINAR DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Dios hacia el siglo XXI: revelación, ideas e imágenes

La XVIII Semana de Filosofía de nuestra Escuela cobra para este año una modalidad de trabajo interdisciplinario, junto con la Escuela de Teología de la propia Universidad Intercontinental. Del 25 al 29 de septiembre tendremos entonces la 1a. Semana Interdisciplinar de Filosofía y Teología, con el tema: *Dios hacia el siglo XXI: revelación. ideas e imágenes*. Como invitados especiales para dictar las conferencias magistrales e impartir un curso, contaremos con la participación de Andrés Torres Queiruga (Universidad de Santiago de Compostela) e Isabel Cabrera (I.I.Fs., UNAM), Las 3 líneas de investigación que definen el perfil teórico de nuestra Escuela: filosofía de la cultura, hermenéutica filosófica y pensamiento de inspiración cristiana, se concentran ahora en este tema general de convergencia con lo que es también una preocupación teórica por parte de la Escuela de Teología: los procesos socio—religiosos del mundo contemporáneo en sus diferentes perspectivas de diálogo intercultural e interreligioso.

El retorno de la religión constituye, hoy en día, uno de los temas impostergables para el pensamiento filosófico contemporáneo, pero en tanto que se representa como necesariamente asociado a los temas de la cultura y la hermenéutica, es decir, a la pluralidad de sus matrices y desarrollos de tradición e interpretación.


DIOS HACIA EL SIGLO XXI
ideas, revelación e imágenes
I SEMANA INTERDISCIPLINAR
DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

PROGRAMA

Lunes 25. El problema de Dios en la filosofía y teología de la 2a. mitad del siglo XX

9:00 Inauguración
9:30 Conferencia Magistral (Filosofía) Isabel Cabrera (UNAM)
11:00 Conferencia Magistral (Teología) Andrés Torres Queiruga (Universidad de Santiago de Compostela)

Martes 26. La comunicación de Dios

10:00 Paul Gilbert (Filosofía) (Universidad Gregoriana de Roma)
11:00 Receso
11:30 Ricardo Villarreal (Teología) (UIC)

Miércoles 27. Experiencia de Dios y Cultura

10:00 Mercedes Garzón (Filosofía) (UNAM)
11:00 Receso
11:30 Francisco Merlos (Teología) (UIC-UPM)

Jueves 28. Los lenguajes sobre Dios

10:00 Mauricio Beuchot (Filosofía) (UNAM)
11:00 Receso
11:30 Eugenio Maurer (Teología) (Centro de Estudios Educativos)

Viernes 29. Dios hacia el siglo XXI: Retos para la filosofía y teología

10:00 Panel: Moderador José Luis Francio (UIC)
Isabel Cabrera (UNAM)
Bruno Gelati (UIC)
Tomás Almorín (UIC)
Likangakye Kitimbwa (UIC)

Andrés Torres Quieriuga
Universidad de Santiago de Campostela
Alberto Anguiano (UPM)
12:00 Clausura
13:00 Eucaristía

ENTRADA LIBRE
Constancia con asistencia de valor curricular
100% de asistencia y un donativo de $350.00

Auditorio fray Bartolomé de las Casas

CURSO INTERDISCIPLINAR DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA "DIOS HACIA EL SIGLO XXI", IMPARTIDO POR ANDRÉS TORRES QUIERUGA E ISABEL CABRERA.

- El problema de Dios en la Filosofía y Teología de la segunda mitad del siglo XX
- Revelación y experiencia de Dios
- Pluralismo religioso e interpretaciones de Dios
- Lunes 25 a jueves 28 de septiembre, 17:00 a 20 hrs.
- Cupo límite: 40 personas.
- Costo $500.00 general y $250.00 estudiantes.
- Inscripciones hasta el 22 de septiembre, con José Luis Calderón o Juan Antonio Laviada

HOMENAJE A GADAMER

El "Círculo de Investigaciones en Hermenéutica", que de 1995 hasta la fecha ha tenido como sede permanente de sus reuniones de discusión a nuestra Escuela de Filosofía, y con quien hemos llevado a cabo diferentes actos académicos —entre los que destaca el 1er. Encuentro Internacional de Investigaciones en Hermenéutica (septiembre de 1996 - U.I.C)—, convino a finales de 1998 en concentrar sus trabajos en la producción y discusión de ensayos sobre el pensamiento filosófico de H. G. Gadamer. De esta forma, como homenaje al propio Gadamer en su cumpleaños número 100 en vida (celebrado el pasado 11 de febrero), el conjunto de estos ensayos los presentaremos en 5 mesas, los días 22 y 23 de noviembre de este año, en el Auditorio "Tomás de Aquino" de nuestra Escuela. La publicación de los mismos dará lugar al número 14 de **Intersticios**, hacia febrero o marzo del año entrante.

PROGRAMA

22 de noviembre

10:00 Mesa sobre Ontología

Mauricio Beuchot (I. I. Fl., UNAM)
La búsqueda de la ontología en Gadamer.

Tomás Almorín (Esc. de Fil., UIC)
Notas sobre la ontología en Gadamer.

Miguel Ángel Rendón (CUIB, UNAM)
Ontología y belleza: camino y fundamento.

12:00 Mesa sobre Epistemología

Raúl Alcalá (ENEP-A, UNAM)
Gadamer: historia y experiencia.

Mariflor Aguilar (F F y L, UNAM)
Entre contextos.
Enrique Mendoza (Esc. de Psic., UIC)
Hermenéutica contra ciencia: la filosofía de Gadamer.

17:00 Mesa sobre Cultura
Alejandro Salcedo (ENEP-A, UNAM)
Análisis de los conceptos gadamerianos de formación y experiencia.

José Luis Calderón (Esc. de Fil., UIC)
Juego, interpretación y cultura.

Alejandro Gutiérrez (DGDI, UIC)

23 de noviembre

10:00 Mesa sobre Filosofía Práctica
Dora E. García (Esc. de Fil., UIC)
La importancia de la frónesis en el pensamiento de Gadamer.

Ambrosio Velasco (I I Fs., UNAM)
La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía a la vuelta del tercer milenio: más allá de la modernidad y posmodernidad.

Jorge Velázquez (UAM-I)

12:00 Mesa sobre Arte
Marina Okolowa (UPN-UIC)
La filosofía hermenéutica: juego de sentidos o juego con sentidos.

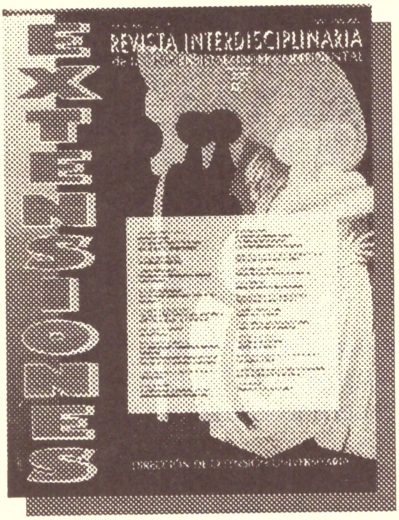
Napoleón Conde (Esc. de Com., UIC)
Comentarios a la estética de Gadamer.

Aníbal Rodríguez (CONICIT, Venezuela — FF y L, UNAM)
Poiesis y verdad.

PARTICIPACIÓN EN MESAS DE TRABAJO Y TALLERES

La Dra. Dora Elvira García González (Esc. de Filosofía, UIC) participó en el III Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en Aachen, Alemania, del 22 al 25 de noviembre de 1999, así como en el Simposium sobre Ética, organizado por la Universidad de Buenos Aires, los días 17, 18 y 19 de mayo del 2000, con la ponencia titulada *La construcción de la identidad en comunidad. Acerca de la posibilidad de repensar el multiculturalismo.*

Otras Publicaciones de la Universidad Intercontinental



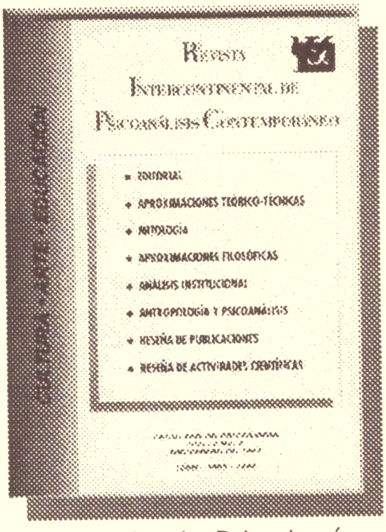
Extensión Universitaria
573.85.44 ext. 1300



Escuela de Traducción
573.85.44 ext. 1200



Escuela de Teología
573.85.44 ext. 1124



Escuela de Psicología
573.85.44 ext. 1100

Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo

•Cultura •Arte •Educación

FACULTAD DE PSICOLOGIA

La **Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo** está dedicada a la publicación de **Estudios clínicos** sobre nuevas hipótesis clínicas; **Estudios de investigación**, que den a conocer investigaciones originales, aproximaciones psicoanalíticas al comportamiento humano y estudios sobre historia del psicoanálisis; **Revisión de literatura**, acerca de otras problemáticas relevantes para la investigación psicoanalítica; **Comentarios**, sobre investigaciones publicadas que contribuyan, tanto al **Desarrollo** como a la **Difusión** de la **Psicoterapia** y el **Psicoanálisis.**

La periodicidad de la **Revista** es de dos publicaciones semestrales en Español, también se puede publicar en Inglés, Francés y Portugués. Los autores deberán redactar sus trabajos de investigación considerando las normas de la **American Psychological Association APA**, enviando diskette y dos copias impresas con resumen en Español e Inglés. A criterio del **Comité Ejecutivo Editorial**, esta **Revista** puede ser obtenida mediante el Sistema de Canje o Intercambio de Revistas. Con la Orden de Suscripción correspondiente, favor de anexar cheque o giro postal a nombre de **UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.**

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

REVISTA INTERCONTINENTAL DE PSICOANÁLISIS CONTEMPORÁNEO

•CULTURA•ARTE•EDUCACIÓN

Nombre: ____________________

Dirección: ____________________

Código Postal: ____________ Ciudad: ____________

País: ____________ Tel. y/o Fax ____________

SUSCRIPCION ANUAL

Residentes en México 2 Números: $80.00 pesos

Instituciones en México: 2 Números $100.00 pesos

Residentes e Instituciones en el Extranjero 2 Números U.S. 40.00 dólares

Orden de Pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Por: ____________________

(A nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL)

Dirección: Rev. Intercont. Psa. C. UIC
Facultad de Psicología. Av. Insurgentes Sur 4303
14420 Tlalpan, D.F. México
Tel. 573.85.44 ext. 1124 Fax 513.36.62
E-mail uicfreud@spin.com.mx
http://www.uic.web.mx

Intersticios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:

Dios: Revelación, ideas
e imágenes

ÍNDICE